



De același autor:

Introducere în psihopatologie antropologică (1989);
Esai despre ființele intermediare (1991); *Culocile nostalgiei*
(1997); *Psihiatrie, Sociologie, Antropologie* (2002).

ISBN 973-602-047-9



Mircea Lăzărescu

Despre Sărbători, Grădini și Logos

Mircea Lăzărescu

Despre Sărbători, Grădini și Logos



BRUMAR

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Lăzărescu, Mircea

Despre sărbători, grădini și logos – Mircea Lăzărescu –
Timișoara: Brumar, 2004
ISBN 973-602-047-9

821.135.1-4

Redactare: Rodica Szokola
Paginare și copertă: Loredana Tirzioru

Bun de tipar: 14.04.2004
ISBN 973-602-047-9
Apărut: aprilie 2004
Coli de tipar: 13,75 coli

Tiparul executat la tipografia editurii Brumar
300115, Timișoara, Pestalozzi 22
tel./fax: 0256 203 934, 0256 293 441
E-mail: office@brumar.dnttm.ro

Mircea Lăzărescu

DESPRE SĂRBĂTORI, GRĂDINI ȘI LOGOS

 **BRUMAR**
Timișoara, 2004

*Mulțumesc pentru sprijinul deosebit acordat,
în vederea apariției acestei cărți, doamnei
Jeni Blajovan și domnului Eugen Dorcescu.*

Cuvânt înainte

În prezent, în vremea internetului și a roboticii, a fantasticelor explonări cosmice și subatomice, a rapidelor năzboaie purtate cu arme inteligente, în mijlocul acestui vârtej al diferențierilor pulsatorii ale ființării umane ce mereu transgresează noi și noi limite, mulți trăiesc cu nonșalanță în plutirea realizată prin despărțirea de pământul tradițional, închegat și coerent, dar aparent învechit. Pînănd a fi nămas în urmă, acest pământ populat de oameni a cultivat de-a lungul veacurilor o serie de termeni ce apar uneori ca arhaici și ciudați: conștiință, spiritualitate, valori, rațiunea, logosul, practica, teoria, transcendența, transcendentalul.

Când ne îndepărtăm de un topos anume, de un oraș, de o țară, de un continent, privind mai de departe, contururile și semnificațiile pe care acestea le poartă, apar mai pregnant în relief. Plecând dintr-un ținut unde am locuit, ducem cu noi – în noi înșine – ceva ce s-a depus din tezaurul acelei lumi.

Meditațiile și comentariile ce vor urma se referă la acest „rest“, pe care foarte probabil – dar nu cu siguranță – avangarda actuală îl poartă în ea subteran; de vreme ce derivă din milenii de existență omenească. Ce au fost și cum stau lucrurile cu sărbătorile? Dar cu jocurile, ritualurile sacrale, practicile umane – de neconceput fără instanța teoreticului purtată de limbaj –, cu deschiderea pe care spiritualitatea valorică o asigură întru transcendență, cu instanța transcendentalului?

Mulți au optat pentru ideea că a ridica întrebări este la fel de important ca faptul de a aserta adevăruri.

Încercarea de față este una a întrebării.

Autorul

*Prezenta culegere de eseuri se articulează cu alte lucrări, publicate: *Eseu despre ființele intermediare* (1994), *Culorile nostalgiei* (1998), *Psihiatrie, sociologie, antropologie* (2002); precum și cu altele, nepublicate. Ele au fost scrise între 1990 și 2000. Publicarea doar a unei părți din aceste texte poate face ca unele pasaje să fie insuficient de clare. Am considerat însă că începutul e mai mult decât nimic.*

Introducere

Ce poate fi mai specific și mai adânc omenesc decât frământarea conștiinței morale, trăirea în intimitate a iubirii, meditația profund creatoare ce se petrece în solitudine, ruga fierbinte pornită din adâncul sufletului către Dumnezeu în care crezi?! Și încă, disperarea ce te poate cuprinde atunci când ești zdrobit de singurătate!

Să ascultăm vocea poetului : *

Singur, singur, singur,
Într-un han, departe –
Doarme și hangiul,
Străzile-deșarte,
Singur, singur, singur

Plouă, plouă, plouă,
Vreme de beție
Și s-ascuți pustiul,
Ce melancolic!
Plouă, plouă, plouă...

Și s-ascuți pustiul, ce melancolic !....

Izolarea, singurătatea, ce-l poate lovi pe orice om, îl scoate din comuniunea cu alții, din țesătura lumii umane azvârlindu-l în fundul unei gropi adânci. Iar de aici, din „De profundis clamavi“, pentru cel ce-și păstrează încă harul iubirii rămâne, poate, doar speranța îndurării ce-ar putea pogori din cer, dinspre ființa transcendentă :

Îți cer acum mila, tu, singura-mi iubire,
Din hăurile-n care greu inima mea geme
E-o lume plumburie și fără strălucire
În care noaptea-i plină de spaime și blesteme ;

Un soare fără vlagă pe cer stă șase luni
Iar șase luni e noapte din zare până-n zare
E mai pustiu aicea ca-n țările polare :
Nici vietăți, nici ape, nici crânguri, nici pășuni !

O groază mai adâncă nu poate fi în viață
Decât cruzimea rece a soarelui de gheață
Și bezna asta care-i cu Haosul la fel ;

Râvnesc la soarta celor mai josnice-animale
Ce pot să se scufunde în somnul lor tembel,
Așa de-necată-i vremea pe nesfârșita-i cale. *

Dacă totuși, legătura cu lumea oamenilor se mai păstrează, o solidaritate surdă, tăcută dar și ciudată pare a-i mai lega pe cei disperați :

Cel care acum, undeva, plânge în lume,
Fără rost plânge în lume,
Mă plânge pe mine.

Cel care-acuma, undeva, pleacă în lume,
Fără rost pleacă în lume,
Pleacă spre mine.

Cel care acum, undeva, moare în lume,
Fără rost moare în lume,
Se uită la mine. **

Fiecare dintre noi suntem, dintr-un anumit punct de vedere, în cele din urmă și iremediabil singuri, chiar atunci când o schiță a lumii, vidă și pustie, mai poate persista. Totuși, în mod firesc, în viața de zi cu zi, existăm împreună cu celălalt, aproapele nostru, al fiecăruia, – spre care ne îndreptăm și care se apropie de noi în diverse moduri – alături de alții, într-o lume comunitară, a noastră, a tuturor. Care, la rândul ei, asimilează, sintetizând, multiple lumi istorice, moștenirile diverselor

* Bacovia, poezia „Rar“, din volumul „Plumb“.

* Baudelaire, poezia „De Profundis clamavi“, în volumul „Spleen et idéal“, trad. Al. Philippide ; a se vedea și Anexa I.

** Rilke, poezia „Oră gravă“.

culturi ce s-au dezvoltat pe acest pământ și care sunt active în lumea noastră prin fuziunea orizonturilor proprii de sens.*

Iar dacă medităm în continuare, e vorba oare doar despre noi? De ce în infinitatea cosmosului nu ar fi posibile – și poate reale – alte lumi populate de ființe raționale?

Ideea pluralității lumilor, înțelegând ca similare celei pământești cu oamenii săi cu tot, s-a dezvoltat expansiv și fertil, o dată cu zorile Renașterii, având precursori în antichitatea greco-romană. În lumea creștină, problema a fost comentată încă de Origene, mai târziu de Ockham, pentru a deveni apoi un subiect comun al dezbaterii intelectuale, dogmatice și filosofice până la sfârșitul secolului luminilor.

Origene (sec. III):**

„... este absurd să ne închipuim un Dumnezeu veșnic inactiv... Este adevărat că Facerea conferă lumii în care trăim un început... dar lumea noastră nu este nici prima, nici ultima. Înainte de ea au fost altele; și vor mai fi altele după distrugerea ei finală, și așa mai departe, la nesfârșit... Din fragmentele lumii noastre distruse, Dumnezeu va face alta, iar după aceasta va mai face altele, a căror istorie va depinde, pentru fiecare, de hotărârile libere ale ființelor raționale cuprinse în ele.“

Ockham (sec. XIII):

„...fără a vorbi de cretici, dintre care unii au afirmat pluralitatea esențelor divine, ne putem întreba de ce nu ar exista și alte lumi, care să aibă, fiecare, propria sa cauză și prin urmare, propriul său Dumnezeu. Supoziția e cu atât mai firească cu cât, așa cum sunt de părere chiar teologii, Puterea divină nu s-a epuizat prin crearea unui univers; ea ar putea deci să creeze încă unul sau mai multe altele; putem deci concepe mai multe lumi, deci mai mulți Dumnezei... dar... e mai bine să afirmăm unitatea“.

Cusanus (sec. XV):*

„... presupunem că există tot atâtea lumi parțiale care compun acest univers câte stele există, care sunt nenumărate... și că toate sunt locuite“.

„... de vreme ce Dumnezeu produce naturi având grade diferite de existență, există locuitori în orice parte a cerului. Pământul e locuit probabil de ființe mai neînsemnate decât cele ce trăiesc pe alte planete... (totuși, aceeași natură generică) o au și locuitorii celorlalte stele, deși de o specie diferită...“

Mai precaut, Galilei scria (sec. XVI):

„Când se pune întrebarea dacă, în cazul în care există locuitori pe lună, aceștia sunt la fel ca cei de pe pământ sau poate diferiți de ei... Nu avem nici o observație sigură ca să decidem asupra acestei chestiuni...“

Citatele s-ar putea înmulți. Pe acest fundal al credinței în pluralitatea – sau infinitatea lumilor posibile, ca să folosim expresiile lui Fontenelle și Leibnitz – Kant elaborează tema „rațiunii pure“ ca valabilă pentru orice ființă rațională posibilă, necantontată la om; deci, acceptând multitudinea lumilor simili-umane.

Tradiția gândirii europene nu s-a pierdut. În ultimele decenii, evoluția cunoașterii științifice a condus la noi formulări:

„Corelația strânsă între legile naturii, cosmos și existență umană a fost denumită „principiul antropic“. El este invocat în dezvoltarea problemei unicității sau multiplicității universului și a căilor evoluției lui. Aplicarea sa ne dă posibilitatea de a selecta dintre universurile ipotetice posibile pe acelea care asigură existența și manifestarea inteligenței. El funcționează astfel ca regulă de selectare a diverselor „scenarii“ cosmologice, de restrângere a „posibilului cosmic“. Se pune (deci) întrebarea: care au fost condițiile pe care trebuie să le rezolve universul pentru ca noi să existăm și să-l putem observa? Universul care permite existența acelei inteligențe care-l observă este un tip special de univers (=lume), un „univers ce se cunoaște pe sine“.***

* Potrivit interpretării lui Gadamer din lucrarea citată la p. 48.

** Gilson E., „Filosofia în Evul Mediu“, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 59. Din aceeași lucrare este și citatul următor (Ockham), p. 599.

* Levojei, „Marele lanț al ființei“, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 96.

** Koyré, „De la lumea deschisă la universul infinit“, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 45.

*** Pirvu I., „Arhitectonica existenței“, Ed. Humanitas, București, 1990, p. 188.

În comentariile de mai sus, lumea – universul, cosmosul – a fost menționată din două perspective extreme: cea a subiectivității individuale și cea a cosmosului ce ar putea conține ființe dotate cu inteligență ce populează diverse lumi posibile.

Rămânând la noi acasă, pe pământ, în lumea oamenilor, vom relua acum tema semnificației cuvântului „lume” din perspectiva „jocurilor lingvistice” (în sensul lui Wittgenstein)* pe care limbajul ni le relevă.

Intr-un cântec de jale cunoscut de mulți se afirmă:

„Lume... lume!... soră lume...”

C’ășa-i viața (lumea)... trecătoare

Unul naște... altul moare!”

Între viața și lumea omului individual există o strânsă corelație. În plus, în joc este și „lumea noastră”, a tuturor... O lume vastă, ce se întinde în depărtări; sau, altfel spus: „cât e lumea și pământul”. Omul, nemulțumit cu ceea ce se petrece în lumea sa imediată, poate pleca în „lumea cea largă”, până la capătul ei! De ce pleacă? Poate pentru că trăia într-o lume insuportabilă, bezmetică, tiranică, ce-l spiona și oprima; sau pentru că aici, acasă, nu făcea parte din „lumea bună”, din cea selectă, ci din cea săracă, proastă, fiind disprețuit și înjosit. În drum, el poate întâlni lumi stranie, ciudate, crude, zmecești, de neînțeles. Precum și altele, prielnice. Fără doar și poate, omul nostru trăiește tot timpul în lumea sa proprie, interioară. Din când în când, el se poate refugia în lumea cărților, a poeziei, a ficțiunii, a copilăriei, a poveștilor, a visului.

Vorba lui Heraclit (Frag. 84 Diels-Kranz):**

„...pentru oamenii treji există o singură lume, comună tuturor, dar că în somn fiecare se îndreaptă spre propria-i lume”.

Dorința sa este, bineînțeles, de a se realiza într-o lume comunitară, pe care s-o poată denumi din tot sufletul: lumea mea, lumea noastră. Și, poate, de a fi „un om de lume”.

„Un om de lume este părtaș la marele joc al vieții. A fi „om de lume” înseamnă a cunoaște relațiile pe care se cuvine să le ai cu alți oameni și felul în care se petrec lucrurile în viață. «A fi trecut prin lume» înseamnă a te călăuzi după maxime și a imita modele... Această calitate se obține prin conduite, prin relații cu lumea etc.”*

Faptul că cineva își are lumea sa și că este, până la un punct, „un om de lume” nu înseamnă că el nu poate fi un credincios ce crede în „lumea cecalaltă”, în lumea „de dincolo”, „de apoi”, în care speră să ajungă după ce pleacă de pe „această” lume. Lumea laică se diferențiază, deci, de lumea sacră, astfel încât, uneori, câte cineva poate să formuleze aprecierea în raport cu acel comportament prin care creștinii l-au etichetat drept „amator mundi”:

„Oh, aceasta e ceva lumesc, prea lumesc...”!

Într-un sens mai larg, oamenii individuali trăiesc în lumi socio-culturale determinate. Lumea Egiptului din vechime se deosebea de lumea Greciei Antice, de cea a Evului Mediu Creștin sau Islamic, de lumea Secolului Luminilor sau cea a Secolului XX, precum și de cea de la începutul mileniului al treilea. Bineînțeles, toate acestea se referă acum la „lumi umane”.

În final, să revenim la ideea pe care o vehiculează expresia de „lumi posibile”. Acestea nu se referă doar la varietatea civilizațiilor și lumilor culturale istorice, ființând în vremea noastră sau posibile în viitor, pe pământul nostru. Existența în cosmos a unor alte lumi, „de tip uman” – sau având ceva esențial similar cu cea a oamenilor –, nu are de ce să fie refuzată. De altfel, în tradiția lui Leibniz, în ultimele decenii s-a dezvoltat intens și o „logică a lumilor posibile”.

Lumea, oamenii și posibilul se întretes continuu.

Fiecare dintre noi oamenii ne desfășurăm viața de zi cu zi între naștere și moarte, în mijlocul unei „lumi umane” imanente și determinate, împreună cu alții, integrați în familie și în diverse colectivități de acțiune, într-o socio-cultură istorică dată, pe care o înțelegem natural și firește, realizându-ne în ea.

Este posibilă pentru oameni o știință a „lunii-vieții-cotidiene”? Merită să se acorde importanță acestei probleme? Întrebările de mai

* Pentru Wittgenstein și concepția sa despre „jocul lingvistic”, a se vedea capitolul 2.

** Fragmentul e redat în traducerea lui Banu I., în lucrarea „Heraclit din Efes”, Ed. Științifică, București, 1963.

* Heidegger M., „Despre esența temeiului”, în „Repere pe drumul gândirii”, Ed. Politică, București, 1988, p. 100 (notă de subsol, în care autorul comentează, citând alți autori, expresia „a fi om de lume”. În aceeași lucrare, autorul comentează „lumea” ca un „existential” (în sens transcendențial).

sus au fost ridicate cu fermitate de Husserl, celebrul fenomenolog german, în ultima lucrare pe care a publicat-o, în cursul vieții.*

Husserl lansează ideea „lumii vieții” = „Lebenswelt” (termen inventat de autor), considerând că acest nivel al sesizării intuitive și pragmatice a lumii de către persoanele conștiente este instanța bazală de la care trebuie să se plece atunci când reflectăm – coborând metodic și argumentat – asupra fundamentelor ce garantează certitudinea antisceptică, și care, la nivelul subiectivității transcendente – de fapt a inter-subiectivității –, asigură baza și referențialul pentru afirmațiile cert-adevărate ale filosofiei, logicii, matematicii, „științelor obiective”. Lume a vieții care, în calitatea sa de existență de suprafață a oamenilor, rămâne și persistă nealterată atunci când subiectul desfășoară o meditație sistematică a îndoielii, ajungând să o pună temporar „între paranteze”, prin ceea ce autorul numește *epoché*. Lui Kant i-ar fi lipsit – susține Husserl – înțelegerea acestui punct de plecare al firescului existenței curente, motiv pentru care ajunge la „construcții teoretice mitice”. După autor, „lumea” vieții se cere nu doar sesizată și recunoscută. Ar fi posibil ca ea să fie și studiată, să facă obiectul unei „științe”, a unei investigații ontologice, care să-i descopere trăsături „a priori”. Nu este vorba acum de aria științelor empirico-efective ale psihologiei, sociologiei, antropologiei, istoriei. Ci de o „știință” ce sesizează (fenomenologic) coordonatele de bază, liniile de forță constitutive ale acestei „Lebenswelt”.

La ce se referă respectivele linii de forță transcendente? Husserl stabilește inițial ca poli semnificativi *Egoul* și *Lumea*. Lumea apare și rămâne pentru subiectivitatea egoului (omului adult, normal și treaz) ca ceva dat dinainte, firesc și accesibil prin intuiție, o realitate pe care o înțelege nemijlocit și în mijlocul căreia acesta își desfășoară proiectele finite. Realitate cu valoarea de adevăr al opiniei, ce se constituie ca un orizont permanent deschis. Cu toate că e un corelat al subiectivității, „lumea vieții” este una comunitară, în care fuzionează toate lumile personale. Astfel încât ea devine lumea noastră, a tuturor, susținută de intersubiectivitatea lui *Noi*.

„Lumea în general nu există pentru oamenii considerați în singularitatea lor, ci pentru comunitatea umană, și aceasta deja prin comunicarea ce se relevă la nivelul simplei percepții”.

În afară de Ego și Lume, candidează la funcția de instanță a priori: intersubiectivitatea (transcendentală), realitatea lui *Noi*, practica și teoria. Ultimele sunt doar vag conturate de către autor. Sunt invocate curent „praxisul cotidian”; proiectele practice (și limitate) ale vieții; intră în discuție atitudinea profesională, faptul că omul trăiește în familie, ca cetățean, efectuând stagiul militar, „practicând” (!) artel, știința. E menționată în continuare cunoașterea intuitiv-naturală ce se conturează la nivelul opiniei și susține rezolvarea de probleme în cadrul „lumii vieții”. Există însă și „științele obiective”, ce ar cuprinde filosofia, logica, matematica, fizica. Savanții care cercetează domeniul acestora trăiesc din plin în mijlocul Lebenswelt-ului, colaborând între ei.

„Știința în genere este o prestație umană a unor oameni ce se găsesc ei înșiși dinainte în lume, lume a experienței comune, ea este o specie de prestație practică printre altele, orientate spre formațiuni de spirit de un fel aparte, denumită teoretică. Ca orice practică, aceasta se articulează într-un mod propriu cu lumea experienței date dinainte, e ordonată în raport cu această lume”.

„Presupozițiile, temele, tot edificiul doctrinar al științelor obiective sunt formațiuni obținute printr-o anumită activitate a savanților legați între ei în contextul muncii constând dintr-o arhitectonică permanentă de activități dintre care ultimele le presupun pe precedentele”.

Husserl nu se sfiește să vorbească de o *practică-teoretică*.

„Există pentru om în lumea sa ambiantă tot felul de practici(praxis) și printre acestea există această practică unică în felul său, istoric tardivă, practica teoretică. Ea are ca orice meserie metodele sale proprii, ea este arta teoriilor, a descoperirii și punerii în siguranță a adevărilor de un tip nou, sensul ideal, străin felului de a fi preștiințific și care e cea a unei validități ultime, validitatea totală”.

* Husserl E., „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phaenomenologie”; s-a utilizat versiunea franceză: „La crise des sciences européennes et la phenomenologie transcendente”, Paris, Ed. Gallimard, 1978.

Aceste trimiteri sunt sugestive. Faptul că firescul existenței umane de zi cu zi presupune unele puncte nodale – unele linii de forță „a priori” – este, la prima vedere, ușor de acceptat; mai greu sunt ele de fundamentat. Husserl, de-a lungul operei sale, fundamentează „transcendental” polul egoului, al subiectivității. Iar secundar, în final, pe cel al inter-subiectivității transcendente, suport pentru ceea ce considera că, în lumea vieții, se afirmă spontan și, evident, ca „noi”. Privitor la practică și teorie – inclusiv la practica teoretică – argumentarea și fundamentarea transcendentală nu se mai desfășoară însă.*

Invocând demersul lui Husserl, ne plasăm într-o zonă a speculației critice abstracte, departe, progresiv mai departe, față de trăirile, vibrațiile sufletești, sensurile angajante pe care subiecții reali le trăiesc în viața lor zilnică. E vorba doar de Egoul ce-și caută fundamentele în raport cu lumea, fără problematica dragostei și prieteniei, a chinului și extazului, a disperării sau înălțării sufletești prin credință. O sistematică rece și riguroasă caută argumente raționale. Este ea justificată? Desigur. Filosofarea poate pleca de la firescul vieții zilnice, dar nu rămâne la acest nivel. O dată cu demersul metodic al fenomenologului, multe se vor cere ignorate. Zâmbetul mamei în fața copilășului ei drag, strângerea mâinilor dintre îndrăgostiți, protestul vehement în numele demnității, furia revoltei, urletul de multe ori neauzit de nimeni al disperării, melancolia resemnată, seninătatea contemplării în mijlocul calmului sufletesc al împăcării cu sine. Din aria acestui tip de meditație sunt lăsate la o parte și mărturisirile, jurnalele intime, fulgurațiile ideatice eseistice; precum cele formulate de Cioran:**

„Inima mea prin care a trecut cerul – e punctul cel mai îndepărtat de Dumnezeu“.

„Nimic nu mă poate face să uit viața, deși totul mă înstrăinează de ea. La egală distanță de sfințenie și de viață“.

„Ferește-mă, Doamne, de ura cea mare, de ura din care izvorăsc lumi... Scapă-mă de lumile născute din ură, eliberează-mă de nesfârșirea neagră sub care mor cerurile mele“.

* Referințele la ultima lucrare a lui Husserl au fost preferate elaborării sistematice a lui Heidegger din „Ființă și Timp”, deoarece aduc în discuție explicit problematica științei, cea a lui „noi”, a practicii și teoriei.

** Fragmentele sunt extrase din lucrările lui Cioran (toate apărute la Ed. Humanitas) și anume: „Lacrimi și sfinți”, „Amurgul gândurilor”, „Cartea amăgirilor”, „Îndreptar pătimăș”, „Tratat de descompunere“.

„Pentru a înprospăta limbajul, omenirea ar trebui să nu mai vorbească“.

„Nu cunosc decât două sfășieri: iudaică și rusă: Iov și Dostoievski“.

„Singurătatea m-a făcut întotdeauna contemporan morților (Barrès). Cum adică: nu există viață în singurătate? Numai eternitate...?“

„Peste tot în cărțile mele nu e vorba decât de intensitatea experienței. Dacă vrei să construiești o filosofie originală, ar trebui să pleci de la știință, adică de la singurul domeniu în care inovația e posibilă. O asemenea filosofie ar fi neîndoiește originală, numai că ea ar fi lipsită de orice interes. Ceea ce trebuie să fie cu adevărat nou și important este, în ultimă instanță, timbrul, tonul, nota, ceea ce emană din intensitatea unei experiențe... Când simplifici o gândire dincolo de expresia ei originală, ea devine banală, nu mai spune nimic“.

Un autor contemporan comentează privitor la acest ultim fragment, pe care de altfel îl citează expres:*

„Totul este spus aici. A serie nu înseamnă a avea idei originale, ci a face să intre în vibrații coarda care ești. Ideile nu fac doi bani dacă nu sunt efectul final al corzii vibrante“.

O cercetare a fundamentelor a priori ale lumii vieții e străină de problematica și tematica reală și variată ce se derulează la acest nivel. Nu interesează acum povestea lui Don Quijote sau Don Juan, a lui Hamlet sau Raskolnikov. Aceștia și mulți alți eroi exemplari, cu existența lor de ființe secunde purtate de cultură – de instanța logosului, a „teoreticului” –, pot fi considerate generic, drept teze ipostaziate prezente în texte supraindividuale ce împrumută haina destinului uman. Drumul spre egoul transcendental ignoră problematica subiectului, în dublu sens. Pe de o parte nu interesează subiectul povestirii în care existența eroilor e încadrată sau pe care o susțin exemplificând-o. Pe de altă parte nu interesează subiectul individual ca atare, persoana – cea nemijlocită și cea epică – cu biografia și coerența existenței sale; loc geometric al trăirilor, suferințelor, proiectelor și deznădejdilor ficcării.

Polarizarea și jocul dintre subiectivitatea unui eu individual a cărui existență e finită – supusă morții – și cea pe care o presupune un

* Tănăsescu G., „Ușa interzisă”, Ed. Humanitas, București, 2002, p. 291.

subiect lărgit (un cu-noi) i-a frământat pe gânditori precum Kant și Heidegger; ultimul, meditănd asupra „sincității” puse în joc de libertatea ce stă în spatele deciziilor esențiale ale ființei umane, înțeasă ca Dasein. Această problemă va fi reluată în capitolele lucrării.

Și totuși, uscăciunea abstractă aparentă a demersului fenomenologic – și a celui speculativ critic în general – este singura ce poate conduce spre sondarea fundamentelor, spre comprehensiunea argumentată a întemeierii a „ceea-ce-este” și ar putea fi. Desigur, cu punerea între paranteze, temporară, a originalității și vibrației subiective unice a trăirilor.

Dincolo de problema tradițională a „eului”, nici cea a „teoriei” nu a fost neglijată de gândirea sec. XX, ci dimpotrivă. După ce, o dată cu Renașterea, s-a instituit un nou tip de știință – cea a teoriilor fizice matematizate – cunoașterea umană s-a dezvoltat exponențial, cuprinzând domenii tot mai vaste, inclusiv pe cel biologic și uman. De la științele descriptive s-a trecut la cele formalizate. Teoria științifică se impune ca o cunoaștere discursivă, desfășurată într-un anumit limbaj, care presupune uneori termeni primi și deseori un aparat logic-matematic propriu. Ea încorporează un model al realității existente sau posibile, putând fi interpretat ca având o semnificație în raport cu lumea „obiectivă”. De obicei, se pretinde ca teoria științifică să aibă o coerență logică interioară; la o extremitate, ea poate accepta axiome; la altă extremitate, ea trebuie să aibă acces la o zonă ce poate fi supusă experimentării și confruntată cu un limbaj empiric al constatărilor. Astfel încât, ea poate fi confirmată sau invalidată, fapt ce pretinde o restructurare a cunoașterii, cu formulare de noi teorii.

Pe lângă teoriile științifice care se referă la o realitate existentă, s-au dezvoltat arii teoretice ce vizează lumi posibile sau care ar putea fi implicate în real. Matematica a făcut parte întotdeauna din domeniul cunoașterii teoretice. Iar mai nou și elaborările ce încearcă să o fundamenteze, logica, intuiția, meta-matematica. Precum și teorii mai aparte, cele ale sistemelor, ale ciberneticii, ale jocurilor. În final, amintim că tot din discursul teoretic fac parte, alături de meta-teorii și de „teorii ale teoriilor științifice”, elaborările speculativ-critice asupra fundamentelor, de care se ocupă filosofia și dogmatica.

Teoriile științifice și întregul complex al „teoreticului” au ca suport, în lumea oamenilor, nu atât individualitatea conștiinței, cât o instanță mai amplă pe care Husserl încerca să o determine prin intersubiectivitatea (transcendentală) a lui *noi*. Instanță ce are însă și alte suporturi sau fundamente în interioritatea existenței umane considerată ca ansamblu.

Într-o direcție complementară gândirii fenomenologice, subiectivist transcendentală a lui Husserl, se plasează ceea ce în termeni curenți se numește „filosofia limbajului”. Ea a fost și este dezvoltată în special de gânditorii anglo-saxoni, de la filosofia analitică a noțiunilor la cea a „actelor de limbaj”. Dar nu trebuie ignorată nici contribuția gânditorilor germani, chiar a celor de sorginte fenomenologică, de exemplu Heidegger, care s-a orientat, în final, asupra preeminenței limbajului în comentarea „ființei”. Și, ulterior, meditațiile în direcția hermeneuticii ale lui Gadamer, ale unor membri ai școlii din Frankfurt care s-au străduit să-și aducă contribuția privitor la semnificația textelor și la rolul acestora în existența oamenilor.

Problematica limbajului a devenit tot mai complexă o dată cu dezvoltarea semioticii, a limbajelor artificiale, a teoriei comunicației, a ciberneticii și inteligențelor artificiale, domenii ce se plasează evident pe un alt nivel decât perspectiva subiectivității transcendente.

Dacă ne orientăm acum asupra instanței „practicului”, menționată și ea de către Husserl, aceasta, la rândul ei, merită să fie înțeleasă mult mai complex decât este abordată de autor. Se poate vorbi de o practică medicală, educațională, juridică; dar și de practica muncii sau practica politică, legislativă, administrativă, războinică, revoluționară. Și, în cele din urmă, de practica socio-etico-istorică.

Domeniul practicilor ar putea constitui și el, alături de cel al teoreticului – ce e realizat prin aserțiuni discursive formulate prin limbaj – o instanță specială a omenescului, un suport pentru comuniunea comunitară a lui „noi”. Praxisul uman, înțeles într-un mod complex și larg, a ajuns să se refere, dincolo de viața de zi cu zi și de existența etică, la desfășurarea politico-istorică a omenirii, susținută de ideologii și utopii. În această înțelegere, perspectiva subiectivității transcendente – bazată pe intenționalitatea conștiinței – este depășită. Se poate atunci vorbi de o intenționalitate a lui *Noi*?

Către sfârșitul sec. XX, comentând „Realitatea ca proiect social”, Searle* nu se sfiește să vorbească despre intenționalitatea colectivă. În tradiția veacului trecut, intenționalitatea a fost cultivată inițial de fenomenologi – mai ales de Husserl – care preiau o veche idee scolastică, reactivată în sec. XIX prin Brentano. La Husserl era vorba explicit de intenționalitatea conștiinței; deci a polului individual – subiectiv al umanului. Gândirea și filosofia cognitivă ce s-au dezvoltat către sfârșitul secolului XX au reactivat însă tema aristoteliană a telologiei (a „entelechiilor”), care reprezintă evident o

* Searle J.R., „Realitatea ca proiect social”, Ed. Polirom, 2000.

intenționalitate pentru sisteme cu autoorganizare : sisteme biologice dotate cu psihism mai mult sau mai puțin conștient. Dar și sisteme al inteligenței artificiale. Această intenționalitate nu se mai cantonează la subiectivitatea umană ce vizează semnificații și sensuri, ci pun accentul pe acțiune. A vorbi de intenționalitatea colectivă apare, decît ca ceva nou în raport cu perspectiva fenomenologică. Searle dă cîteva exemple inițiale : – acțiunea membrilor unei echipe sportive cîi conlucrează pentru cîștigarea unei partide ; sau, activitate instrumentiștilor, cîi cîntă într-o orchestră, rezultînd, pentru publicul ascultător, o simfonie bine realizată. Exemplele s-ar putea înmulți. Orice domeniu al existenței practice – ca, de exemplu, desfășurare a unui proces juridic, a unei acțiuni de diagnosticare și tratare a unei boli, de realizare prin muncă a unui nou produs utilizabil - ne oferă exemple de conlucrare a unor oameni conștienți, în vederea obținerii unor rezultate semnificative și utile pentru mulți.

Domeniul practicilor ar putea constitui un suport pentru afirmarea unei instanțe a lui „noi” în inima existenței umane, poate mai solid decît derivarea acesteia din subiectivitatea egoului transcendental cîi expandează în direcția intersubiectivității. Realitatea practico-teoretică susținută de limbaj poate fi considerată ca o instanță primară umanului, nederivabilă din polul individual al conștiinței. Limba și limbajul sunt, în esența lor, supraindividuale. Vechiul concept grecesc de *logos*, care acoperă aria limbajului și concomitent a rațiunii, nu ar putea fi considerat ca un termen ce indică o instanță structural amar primară, nederivabilă ? Chiar domeniul teoretic – despre care Husserl vorbește în cuplaj cu practica – nu are o realitate deasupra conștiințelor individuale, fie că e vorba de teorii științifice, de discurs matematic logic sau filosofic ? Ne putem referi la Popper*, unul din principalii gânditori ai sec. XX, privitor la teoriile științifice, creșterea acestor metamorfoze cunoașterii. Autorul sugerează că pentru comentarea existenței umane am putea diferenția trei lumi, aflate, desigur, în intercondiționare : prima, cea a corpurilor fizice ; a doua – cea a stărilor de conștiință, a treia – formată din teorii științifice, istorii, povestiri etc. Lumea a doua este similară cu cea a trăirilor intenționale subiectiv-conștiente pe care le invocă Husserl. Cea de a treia se referă la entități ale logosului, ce sunt suprapersonale și transsituaționale, ființînd deasupra egourilor, din care acestea se împărtășesc în diverse locuri și timpuri, fără ca ea să scadă. Se configurează, astfel, o fațetă teoretică a instanței logosului, mult mai complexă decît ceea ce ... rezumă la teoriile științifice sau la „știința obiectivă”.

Instanța practico-teoretică a logosului, susținută de realitatea lui „noi”, se află în permanentă interacțiune cu polul individual al stărilor de conștiință. Ea se deschide nu doar în direcția unei fundamentări prin sinteza transcendentă ; ci, prin spiritualitatea ideală a valorilor și logicii, orientează întru orizontul transcendenței, înțeleasă în sens puternic, ce asigură șansa creativității, a devenirii.

Vom aborda problematica invocată mai sus pornind de la lumea vieții, de la firescul existenței oamenilor, apropiîndu-ne de fațetele practice și teoretice ale logosului printr-o tactică de învăluire. Astfel, vom comenta inițial modalități ale existenței ce implică instanța „noi”, flancînd doar pe cea practico-teoretică. Așa sunt sărbătorile și jocurile. Contemplarea ne plasează într-o poziție de contrast față de activitatea umană practică, al cărei domeniu se reliefează astfel pregnant. Invocarea ritualului sacral învăluie, dar și penetrează existența practico-teoretică a oamenilor, afirmînd cu tărie comuniunea comunitară a lui „noi”. Toate cele menționate mai sus fac parte din lumea vieții, la fel ca și actele de limbaj, ca derularea povestirilor și istoriilor, a teoriilor științifice și a produselor artistice, ca parte integrantă a logosului teoretic. Iar din inima acestuia, judecarea sintetică ne dezvăluie zonele învăluitoare transcendentale-transcendente.

Decuparea instanței mai sus menționate a existenței și ființării oamenilor poate trăda oare abisurile chinului vinovăției personale ? Sau plenitudinea transfiguratoare a iubirii autentice, de nespus în cuvinte ! ? Ori străfulgerarea unui „eurika” al cunoașterii, izbucnit după îndelungate meditații solitare ? Mîngîierea ce ți-o aduce – poate, uneori, – Dumnezeuul tău drag, mediată de vreun înger, de un semn plin de înțelesuri ! ?

Cine și-ar aroga dreptul și legitimitatea de a tăia cu ferăstrăul, ca nefiind împreună – umane : – trăirile subiectului individual, alături și întreșesute cu – ceea ce produce și susține prin limbaj și demers practico-teoretic o instanță comunitară a lui „noi” – înfrățite cu aria înconjurătoare a idealității logico-valorice, care deschide orizontul infinit al transcendenței ! ?

* A se vedea Anexa II.

De ce am sectorializa, fragmentând în parcele, fără legături firești între ele, cele trei instanțe sugerate ale existenței oamenilor? și care se află, de fapt, într-o continuă „perihoreză”*, pe un câmp mănăs, cu rădăcini adânc înfipte în pământ, sub nemărginitul cer.

* Termenul de „perihoreză” e preluat din dogmatica creștină, unde semnifică inter-comuniunea (inter-comunicarea) și intersanjabilitatea între cele trei ipostaze ale ființei divine „tri-ontice”; ceea ce înseamnă că nici una din cele trei ipostaze nu e de conceput ca izolată și valențele specifice sunt potențate prin celelalte. Acest concept poate fi valorificat ontico-ontologic, mai ales că el permite o deschidere în direcția transcendentei, a nimicului și a ființei transcendente. Deoarece, în dogmatica creștină, cele trei ipostaze ale dumnezeirii sunt concepute ca „persoane”, relațiile dintre ele sunt mai ușor de imaginat în cadrul „perihorezei”, decât într-o ontologie care nu formulează asemenea pretenții; dar sugestia rămâne, credem, fructuoasă...

1. Discurs despre sărbători

- 1.1. *Sărbătoarea ca ieșire din spațio-temporalitatea muncii și a practicilor; exemplul nunții*
- 1.2. *Caracteristicile de bază ale sărbătorii în raport cu desfășurarea obișnuită a existenței omenești zilnice*
- 1.3. *Fiirecul și banalitatea vieții de zi cu zi ca pânză de fond deasupra căreia se detașează sărbătoarea; botezul; înmormântarea*
- 1.4. *Două înțelesuri ale transcendenței*
- 1.5. *Sărbători laice*
- 1.6. *Paradigma sărbătorii în interpretarea lui Eliade: regresia la timpul originar – sacral al creației*
- 1.7. *Sărbători religioase*
- 1.8. *Triumfurile și încoronările*
- 1.9. *Sărbătorile Renașterii italiene*
- 1.10. *Sărbătoarea și artele frumoase*
- 1.11. *Sărbătoarea, desfășurându-se la nivelul reuniunii comunității, relevă o altă instanță a umanului decât conștiința individuală, cultivată de ideologia Europei*

1.1. *Sărbătoarea ca ieșire din spațio-temporalitatea muncii și a practicilor; exemplul nunții*

Viața oamenilor este vertebrată, în cadrul existenței lor de zi cu zi, prin muncă. Muncă și practici comunitare, precum educația, medicina, justiția, administrația, politica și așa mai departe. Acestea se realizează într-un cadru instituționalizat, implică limbajul – actele de limbaj – și un vast câmp de cunoaștere teoretică, animate fiind de o judecare eficientă. Iar deasupra axului practico-teoretic-judecative se înalță, ca o aureolă, sărbătorile.

Ce și cum ar fi viața omenească fără sărbători!? Sărbători religioase și laice, punctând ciclurile vieții oricărei persoane: botezul, căsătoria, aniversările... Precum și derularea existenței comunităților, marcată de zilele oficial-festive, de comemorări și așa mai departe...! Practic, ea ar fi de neconceput!

Sărbătoarea, cu ceremonialul, fastul și, apoi, dezinhibiția, veselia și jocurile ce-i sunt proprii, se afirmă ca un alt timp existențial, față de cel al existenței practice curente, marcat de ordine, stereotipie și responsabilitate.

Vom începe comentarea acestei ipostaze speciale de existență umană, prin invocarea unei sărbători de care au parte, direct sau indirect, mai toți oamenii: nunta.

Doi tineri s-au întâlnit și cunoscut, s-au îndrăgostit unul de altul. Dragostea este un miracol ce nu poate fi explicat științific. La început îndrăgostiții preferă singurătatea și tăcerea, zămbetul, strângerea mâinilor, sărutul în taină. Ei intră în rezonanță și comuniune sufletească, în interpătrunderea existențială subiectivă, rupți, până la un punct, de ceea ce este în jur, renăscând parcă într-o nouă lume a începuturilor.

„Cine a spus că iubirea repetă, că ea nu este decât o imensă tautologie a speciei în care se scaldă, preferând aceleași gesturi toate cuplurile lumii? Există oare o blasfemie mai mare? Fiecare cuplu se naște printr-o suită de gesturi fondatoare. Iar gesturile acestea, nimeni, până la cei doi, nu le-a mai făcut vreodată și nimeni, până la sfârșitul timpurilor, nu le poate repeta”. *

Treptat, cei doi nu se mai sfîșie să apară printre prieteni, printre oameni, se înfățișează părinților pe care-i respectă și se hotărăsă să întemeieze o familie.

Astfel încât se pregătesc de căsătorie, de nuntă.

Pentru căsătorie nu pot fi ignorate aspectele legale, inclusiv cele contractuale, ale evenimentului; fapt ce ne atrage atenția asupra legăturii strânse, a articulării firești dintre evenimentul sărbătoresc – al nunții – și structura de fond a existenței oamenilor bazată pe practici și norme.

Dacă înțelegem, prin nuntă, doar petrecerea comunității ce sărbătorește evenimentul, aceasta se poate desfășura la altă dată decât căsătoria oficială. Dar cele două aspecte sunt fețe ale unui întreg unitar. Să reluăm însă firescul desfășurării evenimentelor.

Viitorul soț și viitoarea soție, împreună cu rudele lor, cu cei apropiați și cu invitații, respectând mai mult sau mai puțin anumite ritualuri tradiționale și oficiale, ajung la impeterniciții vieții obștești investiți cu dreptul de a căsători. Ei declară public, față de martori, că acceptă să fie soți unul pentru altul. Moment în care emoția îi stăpânește pe toți. Se întocmesc și acte care consenmează acest eveniment, schimbarea ce se produce în viața fiecăruia, însoțită, în genere, și de modificarea numelui unuia dintre ei. Apoi, deseori, se merge la biserică, participându-se la o slujbă, la un ritual sacral, care unește pe cei doi și „întru Domnul”.

Atât în fața instanțelor lumesti, cât și a celor transcendente, ritualul căsătoriei se desfășoară cu o anumită solemnitate, resimțită de toți cei prezenți; care, în acele momente emoționante ale unirii, pare să desprindă din spațio-temporalitatea ce e proprie preocupărilor lor diurne, părând a fi transpuși în alt nivel sau registru existențial. Ceea ce se poate vedea efectiv în orice fotografie realizată cu un astfel de prilej. După ce ritualul se încheie, noua familie, împreună cu rudele și prietenii, cu tot alaiul, se îndreaptă spre casa sau către locul unde se va desfășura „petrecerea” nunții. Ei merg în pas agale, însoțiți de muzică și vuet, totul strălucind de haine deosebite, de podoabe și fast. Urmează mesele întinse, cântece pline de veselie, dansuri, urări.

Evenimentul căsătoriei și petrecerea nunții sunt, deseori, precedate de „pețit” și de „logodnă”. În mediile rurale tradiționale, unele ritualuri se cereau a fi parcurse succesiv. Menționăm – după studiul lui Marian, „Nunta la români”¹ – câteva titluri de capitole:

Înainte de nuntă se practicau o serie de ceremonialuri, dintre care: „stărostii”, „pețirea”, „pe vedere”, „foaia de zestre”, „zestre”, „răpirea”, „încredințarea”, „pregătirile”, „darurile”, „steagul” etc.

Privitor la nuntă, sunt descrise și: „chemarea”, „cununa”, „schimbările”, „dansul”, „masa mică”, „iertăciunile”, „cununie”, „masa”, „jocul”, „răpirea închipuită”, „războiul”, „vama”, „scoaterea zestre”, „despărțirea”, „masa mare” etc. După nuntă, sunt menționate încă alte obiceiuri.

Azi, aceste tradiții ritualice nu mai sunt azi practicate nici la sate, decât eventual fragmentar. Totuși, nunta, înțeleasă în ansamblul ei ca eveniment sărbătoresc, ține seama de o serie de etape, reguli, are nevoie de pregătiri, se desfășoară una, două sau mai multe zile, în afara curgerii vieții obișnuite, de obicei când în calendarul religios al comunității așa ceva e posibil și chiar recomandat. Ea nu va avea loc într-o perioadă de post și sobrietate religioasă, ci după terminarea acestora. Sau când calendarul civil indică și el o perioadă „liberă”, zile de ne-lucru: deci sâmbăta și duminica. Astfel încât sărbătoarea să se poată desfășura complet, până la capăt, până ce toți s-au dezinhbat și veselit, au chiuit, jucat și cântat.

1.2. Caracteristicile de bază ale sărbătorii în raport cu desfășurarea obișnuită a existenței omenești zilnice

Așa cum apare cu ocazia nunții – care este una dintre multe altele – sărbătoarea omenească are câteva caracteristici ce vor fi reîntâlnite mereu, pe măsură ce vom străbate, în continuare, acest tărâm. Începutul este marcat de o anumită solemnitate, fie că e sau nu invocată explicit transcendența. Apoi, ea reunește o anumită comunitate în alte condiții decât cele ale muncii și practicilor în general. Grup de oameni ce se simt solidari, ce trăiesc o comuniune, fapt ce de-diferențiază, în mare măsură, ierarhiile, statutele și rolurile sociale curente. Cu ocazia prezenței la evenimentul sărbătoresc, cu toții se străduiesc să etaleze ceea ce au mai de preț, rar și frumos, să apară într-o ținută neobișnuită, respectabilă și de admirat ca la un spectacol. Sărbătoarea nunții are însă, și o a doua față, ce se exprimă printr-o dezlănțuire a bucuriei, prin dezinhbiție, prin permisivități care încălcă normele curente și recunoscute ale comunității, potențând trăirea prezentului.

Sărbătoarea nu constituie, totuși, așa cum s-a menționat, firescul, pânza de fond a existenței omenești; cu care se articulează profund, dar al cărei curs îl întrerupe. Înainte de a ne îndrepta spre alte sărbători, să ne întrebăm din nou: în ce constă acest fundal? Vom relua aici, reîterând, acest subiect, care, de altfel, va fi dezvoltat și în continuare.

¹ Marian, Fl., „Nunta la români”, Ed. Cărai și suflet – cultura națională, București, 1993.

Răspunsul cel mai simplu este : sărbătorile întrerup fluxul existenței umane înțeleasă ca muncă. Munca prin care se produc bunuri de întrebuințare, de consum, de schimb, precum și bunuri-instrumente ce asigură producerea precedentelor. Desigur, practica muncii presupune educația și învățământul, cunoștințele ce stau la baza „producerilor” menționate; deci, și practica prin care se obțin aceste cunoștințe științifice: adică o „practică teoretică”. Sau practica medicală, cea a grijii față de sănătate în general, practicile legal juridice, prin care se asigură proprietatea, prin care se face dreptate și se garantează echitatea în probleme civile și penale. Împreună cu acestea sunt de amintit practicile administrative, de conducere și legiferare, practica politică, cea războinică. Toate practicile se bazează nu doar pe norme, ci și pe un set de cunoștințe valide, pe un domeniu al teoreticului, ansamblul fiind centrat de judecare.

Dincolo de cele invocate mai sus și care se referă la acțiuni umane structurate, ce se desfășoară în cadrul unor instituții, de către grupuri de oameni ce se conformează anumitor statute și roluri sociale, unor norme, legi și valori, implicând instanța fundamentală a limbajului, mai putem invoca două aspecte ale existenței umane comunitare, ce participă la structurarea „pânzei de fond”. E vorba, pe de o parte, de structura „societății civile”, constând din instituțiile familiei, ale comunităților locale, ale statului (adică ceea ce Hegel denumea „spiritul obiectiv”). Iar pe de altă parte, este de luat în considerare ansamblul evenimentelor și trăirilor zilnice, banale și uzuale ale oamenilor, considerați ca persoane conștiente, ca „egouri subiectiv-reflexive”. Acestea se înscriu în marile cadre amintite, accentuând concretețea existenței umane.

La prima vedere, toate cele menționate mai sus se derulează într-un spațiu public al factității existenței omenești, suprapersonale sau chiar impersonale. Dar ele se află în articulare și continuitate cu trăirile strict și ireductibil subiective ale „sineității” fiecăruia. Arie în care putem identifica nu doar angoasa în fața morții, ci și plenitudinea iubirii interpersonale, calmul înțelegerii și sporirii din cadrul familiei, gravitatea responsabilității, ineditul stării de grație, creativitatea.

Sărbătoarea pune deoparte această pânză de fond a existenței muritorilor. Omul încercază să lucreze, să se înregimenteze în practicile obișnuite ce implică diverse instituții și normativități. El lasă deoparte răspunderile, preocupările și grijile în țesătura cărora e cuprins zi de zi, se eliberează de toate acestea, se destinde, se odihnește (oare zilele de odihnă nu sunt tocmai zilele de sărbătoare?!) și intră pe făgașul unui alt mod de existență. Al celui sărbătorec.

1.3. Firescul și banalitatea vieții de zi cu zi ca pânză de fond deasupra căreia se detașează sărbătoarea; botezul; înmormântarea

Ne vom întoarce, acum, la tinerii noștri căsătoriți. Sărbătoarea nunții trece. Reîncepe viața de toate zilele, cu munca și studiul, cu preocupările obișnuite, cu întâlnirile, bărfele, flecărelile, cu micile bucurii și necazuri. Cei doi soți, prin truda și strădania celor apropiați, încep să-și clădească o casă, un cămin fizic, care să-l dubleze pe cel sufletec și spiritual. În acest spațiu al înrimității duale, totul este aranjat după gustul soților, al celor ce împlinesc pe fața acestui pământ, cu calm și patos, adevărul adânc al relației umane duale între „eu” și „tu”, iubindu-se și interpătrunzându-se. Nici unul nu-și anulează în această împrejurare individualitatea, ci, dimpotrivă, și-o potențează. După o zi grea și frământată, trăită în vâltoarea vieții comunitare, structurată prin diverse practici, la uzină, la școală, la judecătorie și primărie, la spital, pe ogoare sau prin păduri, navigând pe ape sau zburând pe cer, intrând prin magazine și tramvaie, participând, alături de alții, la dezbaterile vreunui partid politic sau la proteste sociale, în dispute cu superiorii sau organizând viața altora, după atâtea situații problematice, controversate, inițiative, reacții, pățanii și împliniri, seara te îndrepti cu drag spre casa ta, te întorci sorbind pe drum, cu neliște și dor, distanța care te mai desparte de liniștitu-ți cămin. Iar o dată ajuns, așezat în fața mesei întinse sau la gura sobei, în caldă și dulce poveste ce o depeni împreună cu iubita ta soție, te liniștești și te regenezezi, resimți cum, progresiv, sporești launtric, cufundându-te în noaptea plină de mistere, în noaptea viselor dezlanțuite, ce duce lent, dar sigur, spre zorii altei zile de acțiune și afirmare, de frământare și chin, de luptă și bucurie.

Casa, căminul, gospodăria își au și ele problemele lor. E nevoie de mobilă și haine, de apă, căldură, lumină, hrană, curățenie. Vecinii fac și ei parte din viața noastră curentă, la fel ca și prietenii la care ne ducem sau care ne vizitează din când în când. În sânul acestui cămin, în mod firesc, e așteptat un copil. El se naște în sufletul și mintea tinerilor soți, crește apoi în pântecul mamei sale, înconjurat nu doar de grijă, ci și de drag și speranță, pentru a ajunge, în sfârșit, la lumina zilei, în mijlocul oamenilor ce-l așteaptă.

Și din nou bucuria îi cuprinde pe toți, părinți și bunici, rude și prieteni. Copilul primește un nume, e înregistrat în actele stării civile și i se pregătește botezul. Oficializarea nașterii și botezul religios sunt urmate de petrecerea ce consfințește sărbătorirea evenimentului. Considerat, în ansamblu, la fel ca și nunta, botezul este, de asemenea,

o sărbătoare ce-i reunește pe cei apropiați, făcându-i să lase la o parte munca și studiul zilnic, griile și necazurile, pentru a se întâlni la biserică, la casa părinților, din nou în comuniune, frumos îmbrăcați, făcând urări și daruri, împărțându-se din bucate și vinuri alese, cântând și dansând, bucurându-se, dezlănțuindu-se, întru fericirea noului născut, a familiei sporitoare. Evident că și acest „eveniment – sărbătoare“ se articulează semnificativ cu desfășurarea plină de sens a existenței tinerilor, a familiilor acestora, realizând un moment important în consolidarea drumului lor de viață.

Vor veni apoi pe lume alți copii, ce vor crește cu toții, ajungând să umble pe la școli, împrietenindu-se cu cei de vârsta lor, îndrăgostindu-se, câștigându-și câte o profesie, căsătorindu-se, făurindu-și un rost pe lume. În timp ce părinții lor, ajunși maturi, apoi bătrâni, buni, se pregătesc și de ultimul capăt al vieții. Iar la un moment dat, pentru om vine și obștescul sfârșit, moartea sa biologică. Astfel încât familia, cunoștințele, se pregătesc de înmormântare.

Înmormântarea este un eveniment care, până la un punct, seamănă cu sărbătorile nașterii și căsătoriei. Ceea ce lipsește acum este cea de-a doua fațetă plenară etalată. Adică veselia, dezlănțuirea, dăruirea față de un prezent deschis spre viitor. În schimb, întâlnim invocarea solemnă a transcendenței, comuniunea unor oameni solidari ce se rup de munca obișnuită, ținută decentă. Totul se petrece, cu această ocazie, sub semnul reculegerii și al rememorării. Ritualurile se desfășoară conform tradiției. Familia și cunoștințele priveghează, stau lângă sicriu, își iau un ultim bun rămas în tăcere. Cel mort este dus, după aceea, la cimitir, în frunte fiind preoții, urmați de comunitatea celor apropiați, uneori, în sunetele unei fanfare. Lângă groapă, la creștini, continuă slujba, eventual se țin discursuri. Țărâna primește trupul celui ce a fost, pe lumea oamenilor, o persoană conștientă și responsabilă, o ființă iubitoare și gânditoare, un „cineva“, care a trăit angoasa finitudinii sale, dar a și făcut să se afirme valorile; și poate că a invocat în viața lui, uneori, „transcendența ca ființă“.

Deasupra capului său se va așterne pământul, se vor așterne coroane, straturi de flori. Și, de obicei, pe la noi, va veghea o cruce.

După încheierea ritualului înmormântării se împart, celor prezenți, colivă, colaci și băutură. De la cimitir, cei ce l-au condus pe ultimul drum sunt invitați la o masă comună, desfășurată într-o atmosferă de reculegere.

1.4. Două înțelesuri ale transcendenței

Transcendența invocată cu ocazia morții și a îngropăciunii are două aspecte. Pe de o parte, în lumea oamenilor, ea se referă tradițional la o instanță și la un răm sacral, aflat dincolo de existența „lumească“, răm ce presupune ființe transcendente eterne și locuri „de dincolo“. Pe de alta, e implicată o transcendență a continuumului, cea a moșilor și strămoșilor, urcând, posibil, până la un strămoș ancestral, aflat între zona lumească și „cealaltă“. De altfel, sărbătorile, în general, presupun, mai mult sau mai puțin, aceste două aspecte. Transcendența continuumului poate sta și sub semnul potențialului, al posibilului, care aurolează speranța unei căsătorii sau a unui botez. Ba chiar și al câte unui proiect pe care îl susține orice ritual sărbătoreț inaugural. Și de ce nu și al proiectelor personale, cum sugera Sartre.

Termenul de „transcendență“ are sensuri multiple, în afara celor invocate. În operele din prima perioadă a creației sale, Heidegger considera transcendența ca limitată la ceea ce articulează ființa omului (Dasein) de lume, criticând tradiționala opoziție subiect–obiect și subliniind semnificația „existențialului“ fundamental „a-fi-în-lume“ (în opera sa târzie, abordarea e mai diferențiată). Această atitudine apare ca expresie a înțelegerii Dasein-ului ca fiind esențialmente o ființă finită, existând întru moarte, dincolo de înțelesul teologic al eternității. Dar sensurile transcendenței în lumea umană pot fi variate. În discuție poate fi adus orizontul contemplației (estetice și nu numai), precum și instanța ce face posibilă creația autentică, afirmarea noului împotriva nimicului.

Desigur, aceste probleme presupun dezbateri și comentarii separate.

1.5. Sărbători laice

Evenimentul morții unei persoane, ritualul corespunzător, înmormântarea, pot lua o amploare deosebită, în funcție de importanța acesteia pentru comunitate. Când cel decedat e o figură marcantă a colectivității, se poate declara doliu național. Iar cu ocazia unor momente jubiliare – să zicem zece sau cincizeci de ani de la decesul său – se pot organiza manifestări comemorative, ce iau aspectul și amploarea unor festivități.

Evident, nu suntem în aria propriu-zisă a sărbătorilor, dar undeva pe aproape ne aflăm totuși, deoarece se păstrează un „aer de familie“.

Apoi, cineva, mai mult sau mai puțin important, își poate „comemora“, în viață fiind, ziua sa de naștere, sub semnul sărbătorii, reunind rude și prieteni. În aceste cazuri se exprimă mai puțin prima parte, cea solemnă, a evenimentului. Soții își sărbătorește nunta de argint și de diamant. Absolvenții unor școli, ai unor facultăți, se reunesc periodic, la zece, douăzeci, cincizeci de ani, pentru a „comemora“, într-o atmosferă festivă, sărbătorească, evenimentul terminării studiilor, semnificativ pentru existența tuturor. După ce, la însași data respectivă, l-au sărbătorit printr-un banchet. Câte o reuniune cu aer festiv, urmată, eventual, de o masă sau un banchet, se poate organiza și cu ocazia altor evenimente, cum ar fi avansarea în funcție a cuiva, premiarea pentru merite deosebite, consacrarea, dezvelirea unui monument, inaugurarea unei instituții. Aerul tonic al sărbătorii se infiltrează peste tot în viața civilă, pentru a flanca și stimula manifestările ce rotunjesc strădania muncii, a creației.

În zilele noastre, aproape că nu se mai ține nici un congres științific care, după deschiderea festivă, să nu fie urmat de un cocteil de primire; iar după închiderea lucrărilor, de un banchet de despărțire. Mai sunt, apoi, diverse și nenumărate sărbători ale comunității, cum ar fi Ziua Națională, care, în câte un stat, se identifică cu ziua de naștere a regelui sau împăratului; iar în altele, cu comemorarea unui eveniment istoric, cum ar fi căderea Bastiliei, pentru francezi, și întâlnirea de la Blaj la 1 Decembrie, pentru români. Festivități și petreceri, cu aerul de familie al sărbătorilor, întâlnim cu ocazia vizitei ce o întreprinde o persoană de seamă, însoțită de spectacole, recepții și, în trecut, de baluri. Putem menționa sărbătorile ocazionate de încoronarea câte unui rege. Sau cele legate de o victorie militară. Dar despre acestea, ceva mai departe.

1.6. Paradigma sărbătorii în interpretarea lui Eliade: regresia la timpul originar – sacral al creației

Plimbarea de mai sus, prin familia lărgită a sărbătorilor, a avut în vedere mai ales vremile moderne, centrându-se pe evenimente „civile“, cu ignorarea deliberată a sărbătorilor religioase. Dacă adâncim și lărgim abordarea, luând în considerare, tot mai strâns, intersecția cu invocarea instanței sacrale, există, și astăzi, pe alocuri, manifestări cu iz de sărbătoare, cu ocazia începerii, dar mai ales a încheierii cu bine a muncilor agricole, a zidirii unei case, a unei vânători sau a tratamentului unui bolnav. Mai demult – ne demonstrează istoricul religiilor, Mircea Eliade – toate acțele importante din viața omului

stăteau sub patronajul unei ființe transcendente, a cuiva, zeu sau ființă plasată în zona supranaturalului. Aceasta, la origini, în „timpul originar“, a îndeplinit, pentru prima dată, un act din seria celor specific umane sau i-a învățat pe oameni să-l execute. Momentul „sărbătorește“ ar consta tocmai în ieșirea din timpul actual al practicilor și transpunerea ritualică în acel timp primordial. Putem citi:

„Reactualizarea periodică a actelor creatoare, efectuate de Ființele divine în „illo tempore“, constituie calendarul sacru, calendarul sărbătorilor. Reintegrarea în acest timp originar diferențiază comportamentul uman din timpul sărbătorii de cel dinaintea ei sau de după ea“.*

În scrierile sale, Eliade acordă o mare importanță miturilor și riturilor originii și reînnoirii. Paradigmatic, ar fi mitul reiterării cosmogenezei. Ceea ce se petrece în multe locuri cu ocazia Anului nou sau a înscăunării unui nou demnitar.

Acest mit-rit fundamental ar explica și cei doi poli opuși ai sărbătorii despre care am vorbit. Autorul invocă scrie:

„Fiecare An nou reiterează cosmogonia. Lumea este recreată prin aceasta, și timpul este „creat“, regenerat, începe un timp nou“
... „Calendarul sacru regenerează periodic Timpul, pentru că-l face să coincidă cu Timpul originii, Timpul „puternic și pur“.

Eliade comentează și explică cum, în cadrul sărbătorii mitico-rituale, pentru ca Anul nou să poată începe cu adevărat în sens de cosmogonie (de intrare în ordine), „anul vechi“ trebuie să se deterioreze, să ajungă la un fel de capăt; deci la opusul cosmosului, la haos.

Pentru a exista un adevărat început, este necesar să existe un sfârșit absolut, un final al dezorganizării și dezordinii totale. Aspectul dezinhibat, dezordonat, de răsturnare a ordinii și rolurilor sociale, cunoscute din anumite momente ale sărbătorii, ar avea tocmai această semnificație. Ca, de altfel, și afirmarea „lumii pe dos“ din dezlănțuirile carnavalești. Aceasta ar reprezenta tocmai unul din aspectele structurale ale sărbătorii cosmogenetice în înțelesul său global, al reîntoarcerii la timpul haotic al începuturilor, la șansa recreării lumii.

*Eliade M., „Sacru și Profanul“, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 70; din aceeași lucrare face parte și citatul următor.

1.7. Sărbători religioase

Continuându-ne călătoria prin tărâmul sărbătorilor se impune acum să le invocăm pe cele religioase. Acestea au precedat și mult timp au patronat – și încă mai patronează –, direct sau indirect, sărbătorile laice.

În cadrul religiilor elaborate, sărbătorile se ordonează în corelație cu poveștile mitice care stau la baza acestora. Grecii Atenei sărbătoreau misterele Eleusine în care era invocată Ceres. Dar aveau sărbători și pentru patroana lor Pallas-Athena, precum și pentru Dionisos. Procesiunile „marilor Dyonisiene” stau – după cum știm – la baza nașterii tragediei. În cadrul creștinismului sunt considerate perioade de sărbătoare cele ce sunt corelate cu nașterea lui Iisus Hristos; dar și cu patimile, moartea și învierea sa. Ambele sunt așteptate și pregătite prin post, curățenie și restricții comportamentale. După participarea cu pioșenie la slujbele ce reactualizează ritualic evenimentele respective – e vorba acum mai ales de perioada Paștelui – lumea trece la cealaltă față a sărbătorii, cu mâncare din belșug, cu permisivități pentru jocuri și petreceri. Dat fiind că Iisus a reînviat într-o duminică, aceasta va fi acum ziua de sărbătoare săptămânală a creștinismului.

În ziua de Duminică nu se lucrează. (Notez, în continuare, observații dintr-un sat de pe valea Mureșului, percepute în copilărie). Atmosfera din gospodărie e deosebită. Se pregătesc mâncărurile cele mai bune și din belșug. Sunt scoase din lăzi hainele de sărbătoare cu care bărbații, femeile și tinerii se îmbracă cu grijă. Lumea se îndreaptă spre biserică. Pe ulița principală, mulți stau solemni în fața porților. Feciorii și fetele se plimbă în grupuri, îmbrăcați cu ce au mai frumos. Flăcăii au la pălărie câte o pană de păun. În fața bisericii, bărbații stau demni și mândri la taifas. Apoi, majoritatea celor veniți participă la slujbă. După împărtășania cu prescură și vin se iese din biserică. Lângă aceasta, în altă parte decât cea a mormintelor, se află un loc bătătorit și un adăpost. Muzica începe să cânte. Lumea se adună, în primul rând sunt feciorii și fetele. Începe jocul – adică dansul. Aici și acum se încheagă – sau se oficializează, sub ochii comunității, unele legături ce pot duce apoi la unire, la căsătorie. În joc, feciorii își arată puterea și măiestria. Iese la iveală care fată e cel mai mult jucată. Apoi, oamenii se întorc spre casă și se ospătează. Spre seară ies la discuții, la povești. Ulița principală este din nou plină de oameni de toate vârstele. E deschisă și crâșma unde se bea. Unii cântă. Se lasă înserarea. Uneori se întâmplă câte o cearță, câte o bătaie. Vine noaptea. Oamenii se culcă pentru că în zori vor porni pe câmp, la muncă.

Conform calendarului creștin sunt considerate zile de sărbătoare și cele ale apariției ulterioare a lui Iisus în fața apostolilor, cele consacrate Sfinților Petru și Pavel, Sfântului Ilie și multor alora.

Dintre personajele cele mai adulate ale poveștii mitice creștine a fost și este Sfânta Maria. Din Evul Mediu târziu și până în zilele noastre, în toată Europa, ea este patroana a nenumărate biserici și mănăstiri.

Iar cele două sărbători ce-i sunt consacrate animă uriașe mulțimi de oameni. În August, de Sfânta Maria Mare, se petrec pelerinaje. În direcția mănăstirii din Moisei, pe valea Izei, în Maramureș, sau în zona Radnei, în Banat, precum și aiurea, din multe sate, de pe nenumărate văi se formează grupuri de variate vârste – bătrâni, adulți, femei, copii care – cu prapori în frunte și îmbrăcați de sărbătoare – străbat pe jos, zile și nopți în șir, drumurile până la mănăstire. Când trec printr-o comună, de la un capăt la altul, cântă minunate și ciudate cântece, ascultați și admirați de cei rămași pe loc.

Fiecare biserică își are „hramul” său, adică un sfânt anume ce o patronează, căruia îi este consacrată o duminică din calendar. Cu această ocazie, comunitatea locală pregătește o „rugă” (sau o „nedeie”). Gospodăriile sunt puse în ordine, sunt trimise invitații, se prepară bucate. În duminica respectivă, după slujba religioasă, încep ospetele, jocurile, cântecele, distracțiile, bucuria unei sărbători colective ce adună neamurile și prietenii de prin multe alte locuri, precum și invitați de vază.

Breslele pot avea și ele câte un patron printre sfinți – cum minerii o au pe Sfânta Varvara, prilej pentru alte sărbători. Și orașele pot sta sub un astfel de patronaj celest. Sau chiar statele.

1.8. Triumfurile și încoronările

Sărbători mai speciale sunt cele consacrate victoriei în război, așa cum erau „triumfurile” la romani. Războiul poate fi socotit o „practică umană”. El presupune colectivități organizate și structurate, ierarhizate, în care sunt respectate anumite reguli (având, deci, toate caracteristicile unei instituții). Iar oamenii acesteia întreprind, uneori, câte o acțiune cu scop precis, rezolvând pragmatic, prin luptă, o problemă: adică învingerea dușmanului. Cei ce luptă au fost și sunt oameni remunerați. Grecia antică era celebră prin mercenarii săi; iar Xenophon, în *Anabasis*, povestește peripețiile celor zece mii de greci angajați să lupte în disputele pentru tronul Persiei. După cum bine se știe, chiar cuvântul soldat derivă de la soldă-salariu; adică remunerare

echivalată în sarc. Și Europa Renașterii a avut grupările ei de mercenari, conduse de condotieri celebri. Iar în războiul de treizeci de ani luptau, de asemenea, în majoritate, oameni angajați să exercite această meserie, printre care și René Descartes. Să revenim, însă, la sărbătorirea victoriei, invocând triumfurile romane. Pentru a avea o perspectivă corectă, vom prezenta triumful așa cum este caracterizat într-un dicționar:

Triumf (triumphus) – recompensă celebră acordată unui general învingător și însoțită de serbări publice. Pe câmpul lui Marte se forma un cortegiu care intra în oraș și în Forum Boarium, o lua de-a lungul Circului Mare, înconjură Palarinul, se îndrepta pe Calea Sacră și urca pe Capitoliu. El îi avea în frunte pe senatori și pe magistrați, muzicanți, prada luată de la dușmani, statui și imagini din țările cucerite, prizonieri și, precedat de lectori, învingătorul, încununat de lauri, cu sceptru, în picioare în carul său, îmbrăcat în tunică și cu togă brodată cu aur; în spate veneau soldații lui. Pe Capitoliu, învingătorul aducea o jertfă pentru conjurarea grației lui Jupiter. De-a lungul întregului drum parcurs se aflau actori, înconjurând carul învingătorului, din mulțime se auzeau glume, iar soldații cântau refrene satirice la adresa comandantului lor glorios. Aceste „faceții” (Carmina triumphalia – înrudite cu cele din „pompa circensis”) au o valoare religioasă și morală totodată; este vorba de protejarea învingătorului de puterile răului și de a-l pune în gardă împotriva unor excese (hybris-ul). Această zi de sărbătoare (care uneori se putea prelungi zile întregi) se termina cu un banchet și, în cursul ei, învingătorul era considerat dacă nu egal cu Jupiter, cel puțin o ființă supraomenească.*

Din descrierea și comentariul de mai sus rezultă elementele esențiale ale „sărbătorii”: aspectul său solemn-sacru, ritualic și majestuos, dublat și urmat de festivități ale dezlănțuirii ludice populare; semnificația sa comunitară majoră, ce implică trăirea întregii colectivități, desfășurarea dramatic-scenică a evenimentului etc.

Vom prezenta acum câteva aspecte privitoare la o „sărbătoare a încoronării” dintre cele tradiționale în Europa Imperiului Roman de națiune germană. Ne vom referi la încoronarea celebrului Carol Quintul, ce a avut loc la Bolognia, în Italia, la 24 februarie 1553. Prezentarea e făcută, de această dată, nu după un dicționar, ci după un roman modern**, care prezintă biografia ducelui de Bomarzo.

* Fredouille J. Cl., „Enciclopedia Civilizației și Artei Romane”, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 272.

** Lăinez M. M., „Bomarzo”, Ed. Univers, București, 1987.

În februarie 1553, după ce Dieta și toate oficialitățile juridice-competente au ales, prin vot, ca împărat pe Carol (Quintul) de Habsburg, are loc și cel de al doilea moment al evenimentului, încoronarea sa oficială de către Papa de la Roma (așa cum cei ce se căsătoresc la oficiul de stare civilă, se căsătoresc apoi și la biserică, eveniment urmat de festivități sărbătorești). În urma tratatelor ce s-au desfășurat, s-a decis ca împăratul să fie încoronat de Papă nu la Roma – și nici în Franța, cum se procedase pe vremuri, ci la Bolognia. Bineînțeles, municipalitatea locală s-a pregătit. Și, desigur, intrarea în oraș a protagoniștilor, a împăratului și a Papei a fost organizată fastuos, cu toate caracteristicile unei „sărbători”.

După multe scene ritualice, desfășurate în intimitatea catedralei sau la colțuri de palate, urmează, cu ocazia unei astfel de sărbători, și o parte „oficială”, ce cuprinde prezența și manifestarea persoanelor de vârf care, acolo, în acel moment, au participat la un eveniment istorico-transcendent. Era necesar ca, față de toți cei veniți – regi și nobili, prelați și popor –, să urmeze o „defilare” (cum am zice noi azi), adică o esplanadă ce împrumută multe elemente din organizarea și desfășurarea „triumfurilor” romane. Cităm (p. 299):

„Splendoarea triumfului culmina pe o esplanadă. Papa pe un cal turcesc, iar împăratul pe unul alb, împodobit cu mult fast, unul cu tiara, iar celălalt cu coroana, înaintau sub un baldachin susținut de floarea nobilimii. În frunte mergeau membrii familiilor credincioșilor și ai principilor, de asemenea, călări. Rudele Medicilor și ale lui Carol Quintul, cu țesăturile de aur ale culorilor și uniformelor lor; cei patruzeci de consilieri comunali din Bolognia și doctorii colegiilor; gonfalonierul Justiției; strindardele Papei, cele ale împăratului și ale Romei; trompetiști, toboșari, cele patru iepe ale Prea Fericirii sale; colegiul avocaților consistoriali din Roma; clerici, acoliți, cubiculari; după aceea, Sfintele Taine, pe o iapă cu valtrop, la gâtul căreia atârna un clopoțel și pe care o preceda un ierodiacon, suț pe un măgar, cu o lanternă de cristal; doisprezece cavaleri cu făclii de ceară aprinse înconjurau trupul Domnului Nostri; urmau principii, duci, conți, marchizi, baroni, căpitani din nemărginitul imperiu, între paji și lachei de o frumusețe înfumurată...”

În textul precedent ne sunt descrise fațete semnificative ale „sărbătorii” pe care o ocazionat-o încoronarea lui Carol Quintul. În el se menționează (fragmentar) procesul derulării oficiale a investiturii și câteva aspecte ale procesiunii ce a urmat. Dar, să nu uităm că, în ansamblul său, acest eveniment presupune și decizia de desemnare a lui

Carol în această poziție ; și sosirea sa – și a papei – în oraș și pregătirea pentru manifestarea și ritualul complet al investirii ; precum și serbările populare ce au urmat acesteia, toate înțelese ca unic eveniment.

1.9. Sărbătorile Renașterii italiene

O bună parte din modalitățile sărbătorii ce au fost menționate le întâlnim într-o formulă sincritică în „sărbătorile Renașterii italiene” pe care le comentează Burkhardt*, insistând asupra înfrățirii acestora cu artele frumoase.

Am menționat deja triumful și încoronarea, deoarece, pornind de la ele, în perioada Renașterii italiene s-au structurat diverse forme de sărbătoare în cadrul cărora accentul pus pe spectacolul regizat, pe manifestarea a ceea ce este bogat, rar și frumos, uimitor chiar, s-a diversificat în mod deosebit. Cităm în cartea scrisă de Burkhardt :

„În orașele italiene așezate la câmpie, cu străzi largi și bine pavate, procesiunea de naștere la acel „Triumfo”, adică cortegiu cu personaje costumate, în trăsurile sau pe jos, triumf a cărui semnificație, mai mult religioasă la început, devine din ce în ce mai profană. Procesiunea de Joia Mare și cortegiul carnavalului se aseamănă, prin pompa lor exterioară, cu cortegiile princiere ce se organizează cu ocazia intrării acestora în oraș” (p. 155).

În Evul Mediu târziu și în Renaștere se realizează o fuziune, ajungându-se uneori la indistinție între procesiunea religioasă, triumful victoriei militare, sărbătoarea ocazionată de primirea de către un oraș a unui personaj important („intrarea” acestuia în oraș) și consacrarea unui înalt potentat, care întotdeauna avea o aură sacral-transcendentă. În acest context apar și „carele – navale” ; și deci carnavalurile. Burkhardt scrie :

„Fără îndoială că, încă de la începutul Evului Mediu, procesiunea religioasă oferă un prilej pentru mascaradă, adică pentru plăcerea de a se travesti... Interesant este mai ales acel „carrus navalis”, carul în formă de corabie împrumutat din păgânism și care putea figura în cortegii de natură diferită, dar al cărui nume a rămas atașat mai ales de „carnaval”. O astfel de corabie putea să placă spectatorilor ca operă de artă, grație

împodobirilor, fără să-și dea seama. Când, de pildă, Isabella a Angliei și logodnicul ei, împăratul Frederic al II-lea, se întâlniră la Colonia, un mare număr de care în formă de corabii, purtând coruri de preoți și trase de cai nevăzuți, ieșiră în întâmpinarea principesei” (p. 170-171).

„Foarte frumoase și pline de gust au fost cele din Triomfi, având o semnificație mai generală, pe care unele asociații rivale din Florența le organizaseră cu ocazia alegerii lui Leon al X-lea (ca Papă). Corporația de negustori construi zece care... Andreea del Sarto care decora câteva dintre ele, le prefăcu în adevărate opere de artă” (p. 177). „Carnavalul din Veneția era vestit prin baluri, cortegii și reprezentații de tot felul... La serbările venețiene ambarcațiunile înlocuiseră carul, dând solemnităților o strălucire stranie, fantastică. În 1541, cu ocazia serbării corporației Sempiterni, se văzu mișcându-se pe Canale Grande un glob imens închipuind universul, înăuntrul căruia avea loc un bal feerie” (p. 178-179).

Sărbătorile, divers motivate, apar ca și desfășurarea unui spectacol, ceva ce se petrece într-un timp neomogen, cu început, crescendo, deznodământ, la fel ca un proces dramatic, cu măști și travestiri, ce începe solemn și se încheie în registrul comediei. Proces ce se desfășoară sub oblăduirea transcendenței și în cursul căruia își fac loc bogăția, puterea, prețiosul, raritatea, noul, ingeniosul, arta, frumosul.

1.10. Sărbătoarea și artele frumoase

Sărbătorile Renașterii italiene, prezentate de Burkhardt, subliniază faptul că acest eveniment uman e mediul cel mai propice pentru manifestarea a tot ceea ce oamenii au numit și numesc „arte frumoase”. S-a afirmat deja că, în contextul sărbătoresc, se etalează bogăția și puterea, ceea ce e prețios, rar și frumos. Vom continua acum menționând că sărbătoarea implică de obicei monumentele arhitectonice de bază ale comunității (ce au fost construite avându-se în vedere și dimensiunea frumuseții), adică : biserica, palatul, piețele, parcurile, principalele străzi ale urbei frumos împodobite. Ținuta vestimentară ce se poartă la sărbătoare este una îngrijită și elaborată cu artă ; la fel pieptănătura și podoabele, trăsurile și carele, vasele din care se ospătesc oamenii, toate tinzând nu doar spre bogat și deosebit, ci și spre frumos. Marile sărbători sunt ocazii pentru desfășurarea muzicii și dansului, nu doar pentru a antrena oamenii în vârtejul veseliei, ci și ca spectacole de admirat. Ele sunt ocazii pentru evenimente dramatice

* Burkhardt J., „Cultura Renașterii în Italia”, Ed. pentru literatură, București, 1969, vol. II. Citatele următoare sunt din această carte.

și poetice. Arhitecții, sculptorii, pictorii au fost dintotdeauna implicați în buna desfășurare a marilor sărbători. Citim, în Burkhardt, pagini care sunt valabile pentru multe timpuri.

„Brunellesco inventă, pentru sărbătoarea Bunei Vestiri în piața Santa Felice, acel aparat nemaipomenit de ingenios dintr-o sferă cerească, în jurul căreia se roteau în zbor cete de ingeri, printre care Gabriel cobora plutind într-o mașină de forma migdalei” (p. 161).

„La Milano, Leonardo da Vinci conduse festivitățile ducale ca și pe cele ale altor seniori din timpul acela; una din mașinile sale care, desigur, putea concura cu cele ale lui Brunellesco, reprezenta, într-o mărime colosală, sistemul ceresc în plină mișcare; de câte ori o planetă se apropia de Isabella, logodnica tânărului duce, Zeul, care se afla înăuntru, ieșea din sferă și cânta versuri compuse de Bellincioni, poetul curții regale”.

Cortegiile procesiunilor, defilărilor, carnavalelor și ale diverselor sărbători au ajuns să cuprindă și care alegorice, acestea solicitându-i, de asemenea, pe artiști.

Operele de artă, desigur, nu se creează special doar pentru astfel de sărbători circumstanțiale. Ele vizează în esență ceva durabil. Sărbătoarea este, totuși, o mare consumatoare de artă frumoasă, pe care o încorporează. Iar atunci când se spune că opera de artă nu are un scop în sine, că este o producție „gratuită”, ar trebui totuși să nu se piardă din vedere contextul sărbătorii. Chiar dacă nu e destinată explicit unei sărbători anume, o creație artistică autentică aduce o dată cu ea pe lumea umană ceva sărbătoresc. Reprezentarea în premieră a unei drame, sau a unei opere de mare calitate, o expoziție deosebită de artă plastică sau apariția unui roman de excepție pot fi considerate adevărate sărbători umane. În zilele noastre, sărbători sunt sau pot fi considerate nu doar cele religioase sau naționale, ci și festivalurile de artă de la Veneția, marile festivaluri de muzică și poezie. Orice reușită a spiritului ce reunește comunitatea într-o bucurie, însoțită de frumos și de transcendență, marchează o sărbătoare.

De ce am ignora oare sensul profund omenesc, autenticitatea antropologică ce e posibil a fi trăită și a se manifesta prin sărbători? De ce nu am privi cu grijă la acea lume umană ce trăiește fără intensitate sărbătorile, ce face din ele potemkiniade sau circuri comerciale?!

Orice istoric atent poate remarca și descrie cum intensitatea sărbătorii trăite de oameni a scăzut în timpurile moderne, mai ales în ceea ce privește prima sa fază, cea ceremonioasă. Acest fenomen se poate corela cu reducerea progresivă a credinței în ființa transcendentă

sacrală, așa cum s-a manifestat ea tradițional în istoria oamenilor. Toposul acestei ființe rămâne unul al transcendenței, dar nu mai are forma sa tradițională. Ce va apărea oare în loc? Cum vor fi sărbătorile viitorului? Doar dezlănțuire dionisiacă?

1.11. Sărbătoarea, desfășurându-se la nivelul reuniunii comunității, relevă o altă instanță a umanului decât conștiința individuală, cultivată de ideologia Europei

Sărbătorile reunesc comunitatea, într-o solidaritate internă; dar și vizând cosmosul și transcendența. Cităm dintr-un text al lui V. Băncilă* :

„Sărbătoarea este sentimentul comuniunii depline cu societatea sau cu cosmosul sau cu realitatea generală, fiind pe deasupra și sentimentul absolutei coincidări a ta cu tine însuși, fără contradicții și artificialități, fără limită și mizerie. Sărbătoarea este sentimentul luminos al împărtășirii tuturor din același sens, care ajunge să umple toate realitățile conceptuale cu o nesfârșită ordine providențială. Sărbătoarea este existența unificată și transfigurată... În paranteza magică a sărbătorii, transcendentul se coboară și se arată oarecum în lume...”.

Reuniunea comunitară pe care o realizează sărbătoarea se desfășoară evident în alt registru decât acela pe care-l presupune munca; și, în general, existența practico-teoretică centrată de judecare a logosului.

Comuniunea comunității pe care ne-o relevă sărbătoarea apare ca o altă instanță antropologică decât cea a existenței individului conștient pe care-l cuprinde, îl include și redimensionează. Ea este, însă, independentă de fiecare dintre acești indivizi – persoane, considerați ca izolați. Și, totuși, e la fel de validă în structura internă a umanului ca și polul conștiinței individuale. În raport cu situația practicilor – a muncii, a educației, a judecării judiciare, a războiului etc. – care, și ele, se desfășoară la un nivel comunitar, instituționalizat însă, – comuniunea trăită și afirmată în cursul sărbătorilor e mai diferențiată, mai bazală, de vreme ce normele instituționale, statutele și rolurile, ierarhiile sunt acum estompate. În prima fază a sărbătorii, cea solemnă, ele se păstrează, dar exercițiul lor efectiv e pus între paranteze. Diferența se afirmă prin aspect și poziție, prin bogăția și strălucirea ținutei afișate și prin locul ocupat în desfășurarea ritualului.

* Băncilă V., „Duhul sărbătorii”, Ed. Anastasia, București, 1966, p. 55.

Dominant este însă sentimentul solidarității, al apartenenței la o comuniune care e justificată prin ceva și care astfel permite fiecăruia să participe la o sărbătoare, fie că acel ceva e de ordin lumesc – precum o familie, un grup de prieteni, colegialitatea școlară, participarea la un congres, faptul de a fi membrii unei națiuni, – fie că ea e justificată transcendent, prin supunerea față de același Zeu sau apartenența la aceeași biserică. Iar cele două aspecte se pot intersecta, ca în cazul sărbătorii ce se petrece într-o comună cu ocazia hramului bisericesc local. În cealaltă fază a sărbătorii, cea euforic dezinhibată, tendința la omogenizare crește, toți par înfrățiți și cuprinși în aceeași horă, comportându-se degajat și dezangajați de statutul lor obișnuit, putându-se tinde spre impersonal și anonim (cu sau fără măști), dezlănțuindu-se o libertate a improvizației, jocului și chiar a bunului plac, ce tinde să alunece spre gregar, spre acea zonă haotic germinatoare de care vorbea Eliade.

Gândirea speculativă a Europei, când a început să devină originală, s-a bazat pe eul-subiect-individual ca instanță limită a certitudinii (ceea ce corespunde ideii sceptice de criteriu ultim). „Cogito ergo sum“, invoca Descartes ! Accentul pus pe polul individual al existenței umane a persistat sub diverse forme în secolele ce au urmat – susținut și de empirismul senzualist – reactualizându-se în secolul XX, mai ales prin „subiectivitatea transcendentă“ a lui Husserl. Singura certitudine că există ceva (și că nimicul nu e universal) este cea obținută de mine, în calitate de ființă gânditoare (cogitantă). Chiar și atunci când cugetând pun sub semnul îndoielii totul, existența întregii lumi ce mă include, nu mă pot îndoi de faptul existenței cuiva care cugetă (îndoindu-se) ; iar acela sunt eu ; deci există ceva, exist eu. Cu aceasta nu e însă rezolvată problema existenței celuilalt ; și astfel a unui alter-ego, de același rang cu mine. Lui Husserl i-au trebuit decenii la rând pentru a putea scrie la sfârșitul vieții o carte în care are impresia că poate demonstra cu certitudine, pornind de la premisele subiectivității transcendente, existența celuilalt ; iar astfel structurarea unei lumi a intersubiectivității transcendente*. E de menționat în continuare poziția lui Heidegger** care, fiind până la un punct discipolul lui Husserl, a optat totuși pentru o altă idee. El considera că, în ceea ce privește structura fundamentată a umanului (a „Dasein“-ului), nu totul trebuie justificat, argumentat și întemeiat. Ar fi de acceptat și structuri constitutive fundamentale, „existențiale“ care sunt dați ca

atate, pe care-i putem doar sesiza și releva fenomenologic și asupra întemeierii cărora nu avem ce discuta (la fel cum, sugera Aristotel, nu putem discuta asupra întemeierii categoriilor). Între acești „existențiali“, în afară de însuși conceptul de existență înțeles ca proiect și de fundamentalul existențial „a-fi-în-lume“ (in-der-Welt-Sein), întâlnim și pe „Mitsein“, faptul de „a-fi-împreună“ (a-fi-întru-comuniune). Acest „Mitsein“ heideggerian are însă ca punct de plecare tot polul individual al umanului, individul sau persoana conștientă, considerat desigur ca instanță arhetipală finită, definită esențialmente prin existența-întru-moarte. și care acum, prin constituția sa (sau prin definiție), nu poate eczista (ec-sista) decât împreună cu altul, cu alții. Viziunea și interpretarea lui Heidegger se complexifică prin aducerea în discuție a unor aspecte ale existenței Dasein-ului, indicate prin expresii ca MitDasein, MitAndererDasein. „A-fi-împreună“ ne apare totuși distinct de existența umană în modalitatea comuniunii-comunitare. Și aceasta chiar dacă Heidegger a tentat, progresiv, să-i lărgască sensul. Distincția devine evidentă dacă punem în față înțelesul de „mitsein“, adică faptul de a-fi-împreună, cu cel al comuniunii comunitare pe care-l constituie o biserică sau o confrerie, angajată întru credința într-o ființă divină. Sau situația dualității existențiale a dragostei. În germană, o astfel de realitate ar fi indicată prin expresia „Wirheit“*. Ceea ce în românește s-ar traduce și exprima prin (barbarismul) „noi“-tate. Situația sărbătorii ne atrage atenția asupra faptului că instanța comuniunii comunitare este constitutivă pentru uman și nu un simplu derivat al egoului conștient sau un construct secundar pornindu-se de la acesta. Pe de altă parte, conștiința individuală este și ea un pol valid constitutiv al umanului. Pluralitatea instanțelor constitutive nu are de ce să fie un scandal. Sau, dacă e, poate fi unul acceptabil și analizabil. Și nu supus doar credinței, așa cum e Dumnezeu trihipostazic al creștinilor.

* Privitor la „Wirheit“, în completarea înțelegerii heideggeriene a lui „mitsein“, a se vedea : Binswanger L.A., „Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Dasein“, Ed. Niehaus, Zürich, 1943.

* Husserl H., „Meditații cartesiene“. Ed. Humanitas, București, 1994.

** Privitor la Heidegger a se vedea Anexa III.

2. Jocurile și viața oamenilor

- 2.1. *Jocurile oamenilor; caracteristici generale și variante*
- 2.2. *Jocul de roluri și arta dramatică; agresivitatea umanului*
- 2.3. *Caracterizarea jocului de către Huizinga; aspectul agonist și cel ludic*
- 2.4. *Interferențe între jocuri și sărbători*
- 2.5. *„Jocurile de limbaj” în concepția lui Wittgenstein*
- 2.6. *Critica lui Wittgenstein privitoare la primatul certitudinii subiective și al limbajului interior. Poziționarea similară a lui Nietzsche*
- 2.7. *Tema jocului în scrierile lui Nietzsche referitoare la Heraclit: joc arbitrar, creație, supraom*

2.1. *Jocurile oamenilor; caracteristici generale și variante*

Sărbătoarea este, până la un punct, înfrățită cu jocul. Strict vorbind există sărbători neînsoțite de jocuri; iar unele dintre acestea nu au nimic comun cu atmosfera sărbătorii. Concomitențele sunt însă frecvente, exprimând și unele asemănări sau puncte comune.

La prima vedere, caracterizarea sau definirea jocurilor este dificilă, dacă nu imposibilă. Acesta este punctul de vedere al lui Wittgenstein* care scria:

„Să considerăm activitățile pe care le numim „jocuri”. Mă refer la jocuri pe o tablă, jocuri de cărți, jocuri cu mingea, jocuri olimpice și așa mai departe. Ce le este comun tuturor? – Nu spune: „Trebuie să existe ceva comun, sau n-ar mai fi numite toate „jocuri”, ci uită-te și vezi dacă există ceva comun tuturor – căci dacă te uiți la ele nu vei vedea ceva pe care să-l aibă în comun; ci doar similitudini, relații și o serie întreagă de astfel de lucruri. Iar rezultatul acestei examinări este: vedem o rețea complicată de similitudini ce se suprapun și se interferează. Nu mă pot gândi la o expresie mai bună pentru a caracteriza aceste similarități decât „asemănări de familie”; căci variatele asemănări dintre membrii unei familii: constituție, trăsături, culoarea ochilor, mersul, temperamentul etc. se suprapun și interferează în același fel. Și vom spune: „Jocurile formează o familie”.

Pornind de la aceste observații, Wittgenstein susține că însuși limbajul este o colecție de jocuri de limbaj.

Dintr-o altă perspectivă, Huizinga ia în serios jocurile și – în „Homo ludens”** – consideră că ele fac parte în mod esențial din ceea ce definește omul.

Considerând că, alături de sărbători, jocurile relevă ceva important din caracteristicile existenței omenești, vom urmări această temă în mare măsură din perspectiva jocurilor de limbaj privitoare la joc, la realitate și noțiunea „jocului”. Adică, vom trece în revistă diverse expresii lingvistice – care semnifică aspecte ale realității – prin intermediul cărora vom încerca o cât mai largă și semnificativă circumscriere a domeniului. Acest procedeu conduce inevitabil la utilizarea frecventă, aglomerată chiar, a expresiei „joc”. Fapt inevitabil în condițiile folosirii tehnicii de expunere menționate. Jocul se desfășoară și el la fel ca sărbătorile, în afara spațiului-timp al muncii, a

* Wittgenstein L., „Philosophical Investigations”, Basil Blackwell, Oxford, 1968 (ediție bilingvă germană și engleză); toate referințele ulterioare se referă la această ediție.

** Huizinga J., „Homo ludens”, Ed. Univers, București, 1977.

împlinirii practicilor fundamentale ale existenței omenești, care presupun o judecare și un efort ce conduc la producerea unor rezultate utile și/sau semnificative. Faptul este evident pentru jocurile practicate de adulți. Căci, bineînțeles, cele ale copiilor nu sunt de corelat cu munca productivă, chiar dacă o parte a lor au fost interpretate ca un fel de familiarizare treptată, de exersare progresivă în vederea exercitării rolurilor adulților (fapt acceptat, prin analogie, și pentru jocul puilor animalelor). Pentru adult, jocurile au loc, dacă nu în perioada sărbătorilor, atunci totuși în cea a unui „timp liber“, cum spunem noi azi. Timp liber, la originea căruia stau de fapt tot sărbătorile, dar care, în vremile moderne, este în mare măsură desacralizat, considerat ca perioada necesară refacerii „forței de muncă“. Mai precis, ca vacanță, concediu, timp de odihnă și relaxare, timp pe care mulți îl acordă în prezent „distracțiilor“; sau, ca să folosim un neologism la modă, timp pentru „loisir“. Propriu jocului este și un spațiu aparte. Acesta poate fi înțeles în multe feluri. De exemplu, în sens fizico-simbolic, anumite case, încăperi, terenuri sau complexe arhitectonic-teritoriale, special amenajate, sunt destinate acestei activități. Copiii, când se joacă, au nevoie de un spațiu anume, mai mult sau mai puțin rezervat sau acaparat, eventual și structurat special pentru aceste activități; spațiu în care apare ceva straniu ca în tabloul lui Breugel „Jocuri de copii“ de la Viena.* Există însă și un înțeles mai specific și intrinsec, prezent în expresia „spațiu de joc“, prin aceasta înțelegându-se o arie a dimensiunilor și extensiunilor unui spațiu ideal-abstract, consubstanțial regulilor și caracteristicilor unei astfel de activități, în cadrul căreia acesta se manifestă la un moment dat, o dată ce un om „a intrat în joc“.

Expresia „a intra în joc“ are un sens propriu și unul figurat, cel de al doilea având deosebite valențe conceptuale. Cităm din doi autori celebri:

Husserl***, comentând problema „reducției fenomenologice“, a „epoché-ului“, scrie:

„Această devalorizare universală („inhibare“, „scoatere din joc“, s.n.) a tuturor atitudinilor față de lumea obiectivă dată și, în primul rând, a afirmațiilor existenței... acest epoché fenomenologic, această punere între paranteze «a lumii obiective» nu ne plasează deci în fața unui nimic).“

Heidegger scrie – într-o lucrare deja citată* :

„Faptul că lumea înseamnă tocmai existența omului în colectivități istorice și nu prezența lui în cosmos ca o specie de viețuitoare se vede deosebit de limpede din expresiile prin care Kant caută să lămurească acest concept existențial de lume: «a cunoaște lumea» (Weltkennen) și «a fi trecut prin lume» (Welthaben). Deși ambele expresii se referă la existența omului, ele au în vedere lucruri diferite, în sensul că cel care cunoaște lumea nu face decât să înțeleagă jocul (s.n.) la care a asistat, în timp ce celălalt a luat parte la acest joc (s.n.). Lumea desemnează «jocul» existenței cotidiane, este însăși această existență! În toate aceste referiri, «lumea» este numele care desemnează existența umană în miezul existenței sale. Acest concept de «lume» corespunde întru totul conceptului creștin al existenței lumești, acel «amator mundi» a dispărut, iar «lumea» înseamnă acum, în sens pozitiv, «părtaș la jocul vieții» (s.n.)“.

Majoritatea jocurilor, deși scot oamenii din fluxul practicilor vieții curente, totuși, nu sunt indemne de o anumită similitudine cu acestea, apărând ca un fel de exersare în vederea exercitării lor, de simulare a unor situații analoage, în care sunt antrenate abilitățile cognitive, decizionale și de forță; sau pot fi încercate variante și soluții pentru diverse probleme, fără riscul unor consecințe practice nedorite, fără responsabilitatea ce ar fi angajată în viața oficială: „E doar o joacă, nu e ceva serios, responsabil“, se poate zice uneori.

Sportul, exercițiile sportive în ansamblul lor au fost și mai sunt încă considerate în același timp jocuri; dar și corelate cu pregătirea militară, de luptă. Și aceasta de pe vremea Greciei antice când, în cele din urmă, olimpiadele chiar alternau cu războaiele și până pe timpul turnirurilor medievale sau atletismului modern. Prin anii '50, în România, dacă obțineai o serie de performanțe sportive, primeai o insignă cu inițialele G.M.A, ceea ce însemna „Gata pentru Muncă și Apărarea patriei“.

Eisenhower, amintindu-și despre vizita făcută la Moscova după încheierea războiului, scrie în „Cruciadă în Europa“*** :

„Dimineața următoare a fost rezervată marșii Parade a sportului, care s-a ținut în Piața Roșie... Numărul sportivilor care defilau era estimat între 20.000 și 50.000... Am stat cinci ore în tribuna mausoleului, privind desfășurarea paradei. Nici unul dintre noi nu

* Heidegger M., „Despre esența temeinului“ (lucrări citate supra).

** Eisenhower, D.D., „Cruciadă în Europa“, Ed. Politică, București, 1975, p. 576.

* Un comentariu interesant pe această temă găsim în: Liiceanu G., „Om și joc“, în: „Încercare în politropia omului și culturii“, Ed. Cartea Românească, București.

mai văzuse așa ceva. Fiecare grup de sportivi purta costumele viu colorate ale republicii unionale respective și numărul celor care se produceau simultan ajungea, în unele momente, la câteva mii. Tot felul de dansuri populare, exerciții de mase, acrobații și demonstrații atletice erau executate cu o precizie ireproșabilă și cu cel mai mare entuziasm...

În timp ce priveam parada, generalismul a făcut o ultimă remarcă, și anume că atletismul și gimnastica de masă exercită o influență pozitivă asupra populației.

Ele dezvoltă spiritul combativ – a arătat Stalin. Țara dumneavoastră ar trebui să facă mai mult în această direcție. Apoi a adăugat: „Germaniei nu-i vom permite niciodată să se ocupe de una ca asta“.

Diverse sporturi apar ca un fel de antrenamente pentru activități performante în viața curentă. Alergările la curse de care și hipismul se puteau corela pe vremuri cu așa ceva. Iar în prezent, încă, ciclismul, automobilismul, concursurile de schi fond, uneori combinate cu tirul și toate formele de schi și patinaj sportiv, întrecerile pe ambarcațiuni, escaladările alpine. Apoi, jocurile mecanice, care ne invadează tot mai mult... Nu se poate practica oare, mai mult sau mai puțin în glumă, un pescuit sportiv? Și, în cele din urmă, cum poate fi etichetată în prezent „vânătoarea sportivă“? Pe de altă parte, mulți susțin că jocul de bridge te-ar exersa pentru a obține bune rezultate în afaceri, iar jocul de roluri – pentru a stăpâni mai bine situațiile interpersonale problematice (ceea ce spunea explicit Moreno, promovând „psihodrama“, precum și urmașii săi în „rol playing“).

Pe lângă faptul că se desfășoară în afara programelor de muncă și a practicilor eficiente – dar cu un conținut și un scenariu în mare parte analog cu al acestora și simulându-le, în situații fictive, ca într-o existență paralelă –, jocurile mai pot fi caracterizate și prin plăcerea pe care o produc participanților. Desfășurându-se în cursul unui timp liber, prin jocuri ne și distrăm. Sau tensiunea excitantă a confruntării cu risc, urmată de victorie, produce satisfacție. Atmosfera psihologică e încărcată în același timp de încordare, tensiune, cât și de relaxare, bucurie, veselie, râs.

O altă caracteristică a jocurilor este aspectul lor agonist, de confruntare și luptă pentru victorie între două persoane, între două echipe sau între mai mulți ce se concurează reciproc, totul desfășurându-se, desigur, sub semnul unui eveniment la care participă spectatorii. Jocul, la fel ca sărbătoarea, nu e o chestiune privată, ci una comunitară. Iar eventualitatea jocului solitar la adult este ceva straniu.

S-ar mai putea spune despre majoritatea jocurilor că presupun în același timp reguli precise, cât și o dezlănțuire a imaginarii. Jucând, ai nevoie de imaginație creatoare și de capacitatea descoperirii cât mai multor variante închipuibile, de improvizație și risc, de forțare a imposibilului chiar. Cu cât regulile sunt mai rigide, cu atât abilitățile trebuie să fie mai performante, iar puterea de prelucrare a posibilităților mai mare, imaginarul mai subtil.

Iar dacă regulile nu mai sunt respectate, „se iese din joc“; căci nu e posibil să joci cu cineva care practică „anti-jocul“.

Cu toate acestea, cel puțin dacă privim în direcția copilăriei, se poate vorbi până la un punct și de un joc (încă) fără reguli. Copilul mic, mic de tot – în fața sa de gingășie și nevinovăție – manipulează tot ceea ce întâlnește, cu evidenta tendință de a cunoaște și descoperi: imitând și imaginând situații fictive, având ca sprijin aceste realități „tranzitionale“ care sunt jucăriile și poveștile în calitatea lor de „pre-lume“ sau „simili-lume“ imaginativă. Treptat, tendința spre instituirea și respectarea regulilor se impune, pe măsură ce el iese tot mai mult din solitudine spre a se juca împreună cu alți copii.

Jocul propriu-zis al adultului se petrece în condițiile în care subiectul este conștient de existența hazardului, a întâmplării. Câte jocuri de noroc nu se practică oare azi în lume, pe oriunde, cu zarurile sau pe la cazinouri celebre! Dar *orice joc* are în structura sa acest aspect al hazardului și norocului. Jucând, oamenii provoacă șansa, își asumă un risc. Uneori, ei pot să supraliciteze, sau să trișeze. Pe marginea acestui aspect al problemei și pornind de la teoriile probabilistice, matematica a dezvoltat și ea o „teorie a jocului“.

Dată fiind stimularea imaginarii, a căutării de posibilități și variante în condiții mai puțin constrângătoare decât cele ale victiei oficiale a practicilor, forma de libertate pe care o ocazionaază jocul e deosebită. E o libertate mai puțin responsabilă, dar deseori mai creatoare. De aceea s-a și făcut apropierea între joc și creația artistică, fapt susținut în veacul nostru mai ales de Gadamer*. Creația artistică și creația în general sunt o temă gravă și complexă. Credem că situația jocului poate fi invocată la acest nivel în primul rând ca o sugestie și o analogie, ca un punct de plecare. Este loc pentru ceva de tipul jocului, înțeles în sens curent, în zone marginale ale artei, cum ar fi improvizația, crochiurile; sau în zona interpretării artistice, în domeniul muzicii, al dansului, al poeziei, dar mai ales al dramei, atât în perspectiva actorului, cât și a regizorului. Ceea ce nu exclude un posibil sens special al jocului ca stând la baza creației.

* Gadamer H.G., „Adevăr și Metodă“, Ed. Teora, București, 2001; lucrarea este invocată de mai multe ori. Privitor la diverse teme pe care le abordează.

2.2. Jocul de roluri și arta dramatică; agresivitatea umanului

O situație specială este cea din arta dramatică. A juca un rol în cadrul unei piese sau într-o situație reală din desfășurarea vieții, iată aspecte ce pot fi comparate. Ceea ce a și făcut Pearson în secolul XX, cu a sa teorie sociologică axată în mare măsură pe statutele și rolurile sociale pe care o cultură și le definește la nivel supraindividual (rolul de rânără fată, de femeie divorțată sau văduvă, rolul de soț și tată, de om bolnav, roluri profesionale, rol de „leader” etc.). Interrelația – sau am putea spune și „jocul” – între existența umană curentă și jocul teatral (care poate fi extins spre o arie largă, cuprinzând întregul univers al istorisirilor, povestirilor, precum și visul) – este un aspect intrinsec al existenței omenești. Termenul de „persoană”, pe care, în Europa, îl utilizăm pentru a desemna individul uman conștient, derivă din latinescul „persona”, despre care se spune că însemna mască teatrală. În aceeași direcție de idei, Jung considera că „persona”, opusă „umbrei”, este un aspect fundamental al apariției și manifestării publice a ființei umane individuale de-a lungul existenței sale de muritor, ce își definește constant această dimensiune printr-un continuu proces de „individuație”, prin care sunt sintetizate arhetipurile, identificările și experiențele trăite.

Se mai ridică și problema: cum ar fi posibile atâtea ipostaze de duplicitate ale „ec-sistenței” umane – înțeleasă în sensul comentariilor lui Heidegger și Sartre – precum echivocul, ambiguitatea, minciuna, reaua credință, ipocrizia, compromisul, dacă nu am accepta ideea că omul poate juca și joacă efectiv, în mod curent, sub semnul unei anumite libertăți, al improvizației și riscului, diverse roluri, chiar în aria diagramei autenticității. Și ce să mai spunem despre profesia de spion !?

Actorul care „joacă” un rol într-o piesă îl ia „în serios”, pentru ca interpretarea să fie reușită. Oamenii joacă diverse roluri în viața zilnică, nu numai „în serios” – așa cum indica Pearson –, ci și circumstanțial și cu intenție, pentru a obține ceva practic, inducându-i pe alții în eroare. Pentru unii, întreaga desfășurare a vieții e o succesiune de roluri jucate în manieră „neautentică”, superficială. Evenimentele nu sunt trăite în profunzime și nu sunt încorporate în destinul personal. Așa se petrec lucrurile cu persoanele histrionice. Pornind de la acest nivel, e mai ușor să se înțeleagă expresii ca: „se joacă de-a...”; în sensul că cineva se prefăce doar că exercită anumite roluri și acțiuni. Dacă ne gândim că din arta teatrală face parte și comedia, atunci putem remarca faptul că „farsa” – în sens de joacă – e

practicată în viața obișnuită a oamenilor, chiar dacă nu curent. Și apoi, faptul „de a glumi” cu cineva – deci a crea o situație ambiguă pe care el o ia la început în serios, pe când autorul nu, tot de joacă ne apropie.

Farsa jucată cuiva îi face pe cei ce o organizează și, parțial, pe cei ce știu despre ea, urmărind evenimentele, să se amuze și să râdă; mai puțin pe cel ce o trăiește. Dacă are umor, în cele din urmă și acesta poate „intra în joc”, poate chiar să râdă de festa ce i s-a jucat. În farsă e prezentă și un pic de agresivitate, ca întotdeauna când cineva râde de altcineva. Mai deosebită este situația când un individ se joacă cu altul „de-a șoarecele și pisica”. El stăpânește acum situația, putându-l oricând anihila pe adversar; dar se prefăce că nu e așa, îl lasă să creadă în situația fictivă, în faptul că are șanse de scăpare, oferindu-i una, două, trei sau mai multe variante, ca, până la urmă, totuși, să-l execute, și astfel, el se distrează de minune. În acest caz, desfășurarea ludică e încărcată, evident, de agresivitate perversă. Gluma care provoacă râsul conține, desigur, un pic de agresivitate; dar nu răutate. Și nici poziția de superioritate a celui ce practică ironia. Există însă glume mai răutăcioase și altele mai nevinovate, atmosfera în care ele se desfășoară fiind una de destindere și bună dispoziție. Într-o astfel de atmosferă se pot desfășura diverse „jocuri de societate”... probe de „v-ați ascunselea”, de a căuta o altă persoană, legat la ochi, sau cine mai știe câte, dintre cele ce se petreceau prin grădinile Versailles-ului, dintre cele pictate cu savoare de Fragonard și până la tot felul de găselnițe pentru distracție și amuzament, atunci când oameni desprinși de grijile zilei se întâlnesc și petrec în voie bună. Ca o concluzie a toate celor de mai sus, se cere acceptată o tranziție între situația în care „te prefaci”, dar în mod serios, animat de un scop pragmatic, și cea în care „te prefaci” în glumă, în joacă. Dintr-un anumit punct de vedere jocul e opusul „seriosului”. Pe de altă parte, apropierea și intersecțiile se petrec realmente. Glumind, făcând „poante”, poți utiliza logosul lingvistic în tot diapazonul său.

2.3. Caracterizarea jocului de către Huizinga; aspectul agonist și cel ludic

Să recapitulăm cele menționate mai sus cu referire la un autor care a luat foarte în serios problematica jocului, „dimensiunea ludică”, așa cum a numit-o Huizinga, considerând-o ca un aspect nuclear al existenței umane. În rezumat, pentru el, proprietățile formale ale oricărui joc ar fi: – o activitate dezinteresată, închisă în timp și spațiu, bazată pe o ordine proprie și pe asumarea liberă a unor reguli, abolind

realitatea vieții obișnuite și evadând în alta, a reprezentării și apariției, în care spiritul se manifestă ca „agon” spectacular sau ca „spectacol competițional”. Punând accent pe aspectul „agonal”, cel al competiției și victoriei, chiar desfășurându-se într-un spațiu-timp paralel și simbolic, Huizinga va regăsi cu ușurință trăsături ludice în toate domeniile esențiale ale vieții omenești. Poate mai exact și mai nuanțat ar fi dacă am vorbi de intersecții, mixtări și tranziții între două domenii esențiale, care, în principiu, nu se identifică, ci rămân paralele. Autorul olandez surprinde apropierea funciară dintre comportamentul ludic, competiția festivă și spectacolul sacru. Dar nu insistă și nu procedează la suficiente analize diferențiatore în această direcție.

2.4. Interferențe între jocuri și sărbători

Sărbătorile se desfășoară, într-o primă fază, ca un spectacol festiv și serios, invocând transcendența. În cazul celor religioase, acest lucru e de la sine înțeles. Slujbele din biserică au un pronunțat caracter de spectacol. De aceea au și putut lua naștere, prin alunecare, teatrele de mistere.

Jocurile au și ele caracteristicile unui spectacol. Dar, acum, invocarea sau implicarea transcendenței aproape că nu există. În schimb, raportarea față de viața de zi cu zi, de practicile umane curente, se plasează în prim plan. Deși, în principiu, universul jocului se detașează de acestea, ca un plan paralel al existenței oamenilor. Lumea jocului e mai laică decât cea a sărbătorilor.

În cadrul diverselor sărbători, distanța dintre protagoniști și participanți poate fi mai mare sau mai mică. În cazul spectacolului jocurilor, de multe ori diferența e pregnantă, cei implicați în confruntare având pregătiri și competențe speciale.

Educația militară se face, pe lângă învățământ și antrenamente, și prin simularea unor jocuri de război. În practica războinică, uneori, sunt mimate atacuri în diverse direcții de antrenament, ca pregătire față de evenimentul posibil, adevărat și decisiv. În China antică, în Europa Renașterii și în multe alte locuri și timpuri, confruntările militare erau descori până la un punct simulate, rămânându-se la acest nivel al „jocului de-a războiul”. Manieră diferită de cea funest ucigătoare în care s-au petrecut războaiele veacului XX. Am mai putea aminti multimilenarul joc de șah, în care, pe lângă elementele cheie ale puterii – regele și regina – și războinicii cu diverse atribuții, e prezent un singur personaj civil: nebunul, binecunoscut prin faptul că dă frâu prea liber imaginației, că se joacă cu ea în afara regulilor recunoscute.

În cele din urmă, în ce constă meseria bufonului regelui decât dintr-un perpetuu joc cu tălc?

La fel ca sărbătorile, jocurile implică o comunitate parțial structurată, ce se detașează temporar, mai mult sau mai puțin, de universul practicilor, al muncii. Situația e diferită de cea în care câte o persoană se retrage temporar din tumultul vieții, pentru contemplare și meditare. Și totuși, contemplarea își are un început de drum în ipostaza generică a omului ca participant la un spectacol.

Dacă omul se focalizează „critic-speculativ” pe adâncimile propriiei conștiințe, neavând alături, în față și în spate pe alții – comunitatea deci –, el se reduce la nivelul unui „ego” bine delimitat; iar în profunzime, la certitudinea cartesiană a lui „ego cogito”. Dar acest om va trebui să ignore – sau să pună între paranteze – nu doar munca, practicile și sărbătorile, ci și universul jocurilor.

2.5. „Jocurile de limbaj” în concepția lui Wittgenstein

Jucându-se, oamenii pot folosi și cuvintele, limbajul. Jocurile de cuvinte, cele ce folosesc variate expresii, sunt bine cunoscute, de la calambururi la integrale, de la glume la bancuri bazate pe sinonimii, omonimii și jocuri de sens, de la „poante” ce se bazează pe limbă și până la figuri de stil (arta poetică fiind o mare beneficiară a acestei inventivități imaginative). În perspectiva limbajului, problema a mai fost pusă și altfel.

După cum s-a menționat deja, un gânditor care în sec. XX a acordat o mare importanță noțiunii de joc a fost Wittgenstein* în cea de a doua perioadă a creației sale. Filosoful consideră imposibilă o definire a termenului, afirmând că ceea ce poate fi comun diverselor realități considerate ca jocuri este doar un „aer de familie”. El aplică termenul de joc limbajului însuși. Acesta nu ar avea o singură esență, ce ar putea fi extrasă și expusă în termenii unei teorii unitare; el ar consta dintr-o colecție de jocuri de limbaj. Pentru a înțelege funcționările limbajului, trebuie mai întâi să recunoaștem varietatea și multiplicitatea sa. Apoi, *jocurile-de-limbaj* ar avea înțelesul unor comportamente (practici) realizate de oamenii unei comunități, care, pe baza unor reguli acceptate – a însușirii în spațiul public a unor abilități –, produc expresii lingvistice cu sens pragmatic. Iar înțelegerea acestor expresii ar consta din însuși comportamentul de folosire a lor, de a le re-produce în diverse contexte. Sunt prezente, deci, o comunitate umană, un set

* Wittgenstein, op. cit., p. 37.

de reguli acceptate, precum și comportamente lingvistice care se produc pe baza acestora, constând din expresii, propoziții etc.

Jocurile-de-limbaj, așa cum sunt propuse de Wittgenstein, nu prezintă toate caracteristicile jocului pe care deja le-am menționat, urmărindu-l pe Huizinga. Adică, aspectul agonal, cel al hazardului, cel ludic, paralelismul cu practicile curente ale existenței comunitare. Privind dintr-o perspectivă mai largă, acestea ar putea fi însă descoperite în modalități indirecte sau apropiate. Aspectul agonal se exprimă atât prin controverse, cât și prin utilizarea în paralel a unor expresii concurențiale, pentru a se obține performanțe lingvistice optime (la fel cum alergătorii încearcă să ajungă primii la capătul cursei). Privitor la satisfacția ludică, ea nu poate fi refuzată jocurilor de cuvinte, utilizate nu doar în bavardajul zilnic, ci și în poezie, în arta ce se bazează pe expresii semiotice, conducând la plăcere estetică. Apoi, uzul limbajului nu e ceva stagnant și stereotip, ci se reîmprospătează mereu prin judecarea umană ce dezvoltă creator posibilele imaginative bune, multiplicând variantele de exprimare împotriva încremenirii într-un limbaj de lemn. Cât despre paralelismul dintre uzul limbajului înțeles din perspectiva jocului și cel orientat ferm spre pragmatism, la acest nivel, problema devine de-a dreptul tulburătoare. Limbajul viu, mereu reînnoit, pulsatoriu, al oamenilor ce-și trăiesc viața de zi cu zi sub cupola practicilor, îndeplinește constant tocmai acest lucru: să reduplece, să multiplice generativ întru nou o realitate dată și afirmată la un anumit moment.

Wittgenstein susține înțelesul pragmatic al jocurilor de limbaj, acordând atenție principală acțiunii, manifestării publice a acestora. În gândirea sa, noțiunea de joc-de-limbaj e strâns corelată cu cea de formă-de-viață. A vorbi un limbaj înseamnă a participa la o formă-de-viață. Ceea ce înseamnă a fi antrenat să folosești limbajul, să te împărtășești pragmatic din el. Un joc-de-limbaj, ca formă-de-viață, este o practică sau un set de practici, care implică acordul asupra regulilor pentru folosirea cuvintelor. Iar forma-de-viață presupune consensul subiacent al comportamentului lingvistic și nonlingvistic, practicile și tradițiile culturale, care, prin urmare, sunt presupuse în limbajul pe care-l practicăm.

Accentul pus, în jocurile-de-limbaj, pe aspectul pragmatic, pe exprimarea publică – ce se cere înțeleasă și de către alții, care au învățat prin antrenament, în plan social, abilitatea de a urma regulile pentru folosirea limbajului – plasează în plan secund trăirile subiective ale intimității conștiinței. Ne aflăm astfel la un pol opus față de tradiția cartesiană.

În filosofia lui Descartes, punctul de referință ultim este egoul reflexiv-subiectiv-conștient de a cărei existență nu putem să nu fim siguri, o dată parcurs până la un capăt procesul îndoii sistematice. Sesizarea și cunoașterea la persoana întâi a trăirilor subiective esențiale – a modalităților cogitației de fapt – sunt în întregime neproblematic. În timp ce cunoașterea la persoana a treia este exact pe dos. Wittgenstein este de părere că ceea ce e problematic și de investigat în primul rând este cunoașterea la persoana întâi: „eu am o durere“..., „eu mă aștept ca...“, „eu sper“..., „eu intenționez să...“ sunt relații sau discursuri, manifestări sau expresii prin care trăirile subiective intenționale, trăirile psihologice conștiente se aplică unui anumit caz, cel al subiectului. Și, la fel, „a dori“, „a te aștepta la ceva“..., „a-ți reaminti“... Ajungem să ne exprimăm prin jocuri-de-limbaj în urma unui antrenament, aplicând anumite reguli, în cadrul unui limbaj bine determinat, în lumea publică a comunității din care facem parte. Și abia apoi le aplicăm la noi înșine! (Faptul că Wittgenstein amestecă exemple ce au rangul unei „cogații transcendente“ cu acte de limbaj curente nu anulează seriozitatea problemei ce o ridică).

Ceea ce e esențial în meditația și propunerea gânditorului austriaco-britanic este primatul aspectului public social al limbajului, ca expresie a comunității ce instruieste individul în însușirea utilizării regulilor limbii, în raport cu individualul subiectivității reflexive a persoanei conștiente ce meditează. Pentru a ajunge la o trăire subiectivă cu sens și la exprimarea sa inteligibilă pentru alții – cele două aspecte neputând fi disociate – trebuie presupuse alte comportamente lingvistice prealabile, o întreagă gamă de *jocuri de limbaj* (ca expresie a *formelor-de-viață*), toate desfășurându-se în instanța publică a societății, la nivelul comuniunii-comunitare, cum spunem noi. Chiar dacă autorul nu se exprimă exact așa, sensul comentariului pare a fi acesta.

Este tulburător cum contestarea cogitației cartesiene, ca trăire directă, nemijlocită și criteriu ultim sau punct de plecare pentru certitudini – pe baza argumentării că aceasta presupune multiple alte momente prealabile –, o regăsim (desigur, sub o altă formă, dată fiind orientarea de ansamblu a gândirii sale) la Nietzsche. Putem citi:*

„Mai există cercetători inferiori ai Sinelui ce cred în „certitudini nemijlocite“. Spre exemplu, „eu gândesc“, „eu vreau“; de parca în acest caz cunoașterea ar fi reușit să-și sesizeze obiectul în stare pură, în chip de „Jume în sine“, fără vreo falsificare nici din partea

* Nietzsche Fr., „Dincolo de bine și de rău“, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 22.

subiectului, nici din partea obiectului... Filosoful trebuie să-și spună: dacă analizez procesul exprimat în propoziția „eu gândesc”, obțin o serie de afirmații îndrăznețe, a căror justificare e dificilă, poate chiar imposibilă: de pildă că eu sunt cel care gândesc, că în general trebuie să existe ceva care gândește, că gândirea este o activitate și produsul unei ființe concepute în chip de cauză, că există un „Eu”, în fine că s-a stabilit în prealabil ceea ce înțelegem prin gândire – că eu știu ce este gândirea. Dar fiind că sunt nevoit să recur la cunoștințe din alte domenii, acest „eu gândesc” nu are pentru mine nici o valoare de certitudine nemijlocită. De unde am luat noțiunea de „a gândi”? De ce cred eu în „cauză și efect”? Ce îmi dă dreptul să vorbesc de „eu” și, mai mult, despre un „eu” ca și cauză a gândirii?“

Comentariile lui Nietzsche sunt făcute în termeni conceptuali și nu invocă o filosofie a limbajului, ca la Wittgenstein. Dar sensul este similar.

2.7. Tema jocului în scrierile lui Nietzsche, referitoare la Heraclit: joc arbitrar, creație, supraom

Credem că cel mai nimerit este să încheiem dezbaterea asupra jocului invocând câteva texte ale lui Nietzsche privitoare la unul din fragmentele rămase de la Heraclit; și anume Frg. 52, Diels-Kranz:

„Timpul este joaca unui copil” (aceasta e traducerea lui Nietzsche*; I. Banu traduce fragmentul astfel: „Timpul este un copil care se joacă, mutând mereu pietrele de joc; este domnia unui copil”).**

E de remarcă, de la început, straniețea textului lui Heraclit. În el e vorba de un copil ce se joacă și nu de jocurile copiilor, ca în tabloul lui Breugel de la Viena. Copilul se joacă singur când este încă crud, când nu percepe și nu-i pasă de ceilalți copii ce se joacă în jurul său și nici de eventualele reguli ale jocului. Această primă fază a copilăriei este invocată de obicei atunci când se afirmă despre copil că este nevinovat. Dar copilul acesta ingenuu este și într-o fază de iresponsabilitate, chiar dacă el ne apare ca plin de promisiuni, pe cale de a descoperi lumea. Toate acestea îi convin de minune lui Nietzsche; alimentează punctul său de vedere. Și, de aceea, acest fragment reprezintă pentru el o adevărată comoară pe care o exploatează cât

poate. Comentariile lui Nietzsche, pe care le avem în vedere, fac parte din lucrarea „Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești”*. După cum se știe, această lucrare, redactată în tinerețe, l-a preocupat în permanență și a revăzut-o constant, până la sfârșitul vieții sale intelectuale active. Iar prezentarea lui Heraclit ar putea fi socotită partea centrală a cărții. E limpede că filosoful german se simte atras de gânditorul din Efes, deoarece la acesta întâlnește temele luptei, ale opoziției, dar și tema sintezei, a devenirii, precum și tema omului superior, „de rangul zeilor”. Idei care-i erau și i-au rămas dragi întreaga viață. Vom cita din lucrarea menționată câteva fragmente aparținând capitolului dedicat lui Heraclit.

„Întreaga devenire purcede din războiul contrariilor. Totul se petrece potrivit acestei vrăjmășii și această dușmănie dezvăluie dreptatea veșnică. Este aici o reprezentare miraculoasă, creată din izvoarele cele mai pure ale spiritului elenic, și anume cea care consideră lupta ca fiind stăpânirea dăinuitoare a unei dreptăți unitare, puternice, determinată de o lege. Numai un grec a fost capabil să găsească această reprezentare ca întemeierea unei cosmodice...” (p. 48).

Cum se ajunge însă oare, la acest univers al luptei, la „joaca de copil”?

Citatele din textul respectiv al lui Nietzsche ne pot indica mersul gândirii sale, arătându-ne în același timp licențele pe care și le permite. Cităm:

„Lumea este jocul lui Zeus sau, exprimat în termeni fizicali, jocul Eonului cu sine însuși, și Unul este, numai în acest sens, și Multiplu” (p. 50).

Iată deci că autorul identifică Eonul cu Zeus (și cu Focul) și consideră că jocul solitar al acestor instanțe – jocul practicat solitar – stă la baza sintezei, a reunirii multiplului în Unu.

„...o devenire și o trecere întru picire, clădire și distrugere, fără nici o compensare morală, întru nevinovăție, veșnic rămânând asemenea sieși, nu este pe lumea aceasta decât joaca artistului și a copilului (s.n.)... Heraclit nu are nici un motiv (așa cum credea Leibniz) să trebuiască să dovedească că această lume ar fi anume

* Nietzsche Fr., „Dincolo de bine și de rău”, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 22.

** Traducerea este după Banu I., op. cit.

* Nietzsche Fr., „Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești”, Ed. Dacia, Cluj, 1992; toate citatele următoare din Nietzsche sunt din această lucrare.

cea mai bună cu putință, lui îi ajunge că ea este joaca falmoasă și nevinovată a Eonului“.

Nietzsche se grăbește să introducă în dezbatere și să analizeze conotațiile morale posibile ale luptei și distrugerii; acestea sunt compensate prin simplul fapt al creației, care este echivalentă jocului, identic pentru artist, copil și pentru Eonul ce produce (ce stă la baza lumii). Tot ce e astfel creat e nevinovat.

„Dacă am vrea să-i punem în fața lui Heraclit întrebarea : de ce focul nu e întordeauna foc, de ce este el acum apă, acum pământ ? Atunci, el ar răspunde doar : *„Este o joacă (s.n.)*, nu o luați în mod atât de patetic și mai ales nu în cel moral“. Încă și stoicii au răstălmăcit (pe Heraclit) în gândirea lor plată și au coborât percepția sa fundamentală, atât de nobil estetică, a *jocului lumii (s.n.)* în considerațiile comune despre caracterul utilitar al lumii...“ (p. 50).

„Heraclit era, ca om, cu neputință de înțeles... și, când era, poate, văzut, cum urmărea cu atenție jocul zgomotos al copiilor (s.n.), atunci fără îndoială gândea ceea ce nici un om nu a gândit într-o asemenea împrejurare : că este asemenea jocului marelui copil al lumii, Zeus“ (s.n.) (p. 54).

„Lucrul acela pe care l-a contemplat el (Heraclit), învățătura despre prezența legii în devenire și a jocului, a necesității, va trebui de acum să fie veșnic contemplată ; el este cel care a ridicat cortina din fața acestui cel mai mare, dintre spectacolele jocului“ (p. 57).

Faptul că Nietzsche alege din Fragmentele lui Heraclit, pentru comentariile sale, cu predilecție fragmentul 52 Diels-Kranz, nu e întâmplător. Acesta exprimă punctul său mai general de vedere despre libertatea omului superior (a „supraomului“, a lui Zeus, aici substituit, destul de arbitrar, prin Eon), de a proceda după un anumit liber arbitru – sau după un anumit bun plac – ce-i este propriu ; deci „în joacă“. Joacă ce, fiind practică la acest nivel, este considerată din principiu ca nevinovată (precum cea a copiilor), de vreme ce e creatoare. Mai putem citi :

„... Da, există vinovăție, nedreptate, contradicție, suferință în lumea aceasta a noastră... dar numai pentru oamenii limitați. Pentru cei ce se privesc unul pe altul și nu cu toții împreună, nu pentru Zeul constitutiv ; pentru acesta, toate cele ce se războiesc între ele se revarsă într-o armonie, invizibilă, ce e drept, pentru

ochiul omului obișnuit, dar de înțeles pentru acela care, așezându-l pe Heraclit, este asemenea Zeului contemplator“ (p. 52).

Universal lui Heraclit, stilul și tematica sa par a străbate întreaga lucrare a lui Nietzsche. Astfel, către sfârșit, când ajunge să-l comenteze pe Anaxagoras, el scrie :

„Și aici am putea, firește, să ne întrebăm ce l-a determinat pe Nous așa de mult să dea un impuls unui punctuleț material oarecare din mulțimea nenumărată de puncte și să-l pornească într-un... ?, de ce nu i-a venit acest gând altă dată, mai devreme sau mai târziu. La aceasta, Anaxagoras ar răspunde : El are privilegiul capriciului, el poate porni o dată, după bunul său plac, el depinde doar de sine, în vreme ce toate celelalte sunt determinate din afară. El nu are nici o îndatorire și, de asemenea, nici un scop pe care să fie silit să-l urmărească ; și dacă a pornit o dată cu acea mișcare și și-a stabilit un scop, atunci acesta a fost doar – răspunsul e greu, *ar înțelegi nici Heraclit (s.n.)* – doar un joc“ (p. 89) .

Toată metafizica lui Nietzsche, care se desprinde din textele sale (mai ales din „Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești“), ne apare ca apropiindu-se de dogmatică, în sensul că zona originilor și a creației e insondabilă, bazându-se pe liberul arbitru al unei ființe transcendente, aflându-se la dispoziția „jocului nevinovat“ a lui Zeus – Eon. Ceea ce este tocmai opusul imaginii oficiale despre un Nietzsche anunțând ritos moartea lui Dumnezeu. Deși, realmente, el însuși poate fi plasat la capătul „metafizicii occidentale“, prin însăși ingenuitatea cu care pune problemele. Aspectul interesant în raport cu ceea ce am comentat mai sus privitor la jocurile (și sărbătorile) oamenilor este faptul că, acum, accentul este pus pe jocul individual, al lui „Zeus – Unu – Eon“, nevinovat ca un copil ; și nu pe multiplicitatea interrelațiilor ce caracterizează firesc și natural jocurile oamenilor. Dar acest Unu se află deasupra multiplului, deasupra contradicției, opoziției, luptei, suferinței, hybrisului – într-o zonă a sintezei, a unei armonii invizibile – într-o zonă transcendentă-transcendentă, unde e permis capriciul, joaca de copil ce declanșează creația lumii.

Această viziune presupune, deci, nu doar o zonă a transcendentalului, ci și una a transcendenței, înțeleasă din perspectiva ființei în mod absolut, deasupra nimicului. Ea nu anulează însă, în nici un fel, realitatea nemijlocită, firese sesizabilă, a jocurilor și a sărbătorilor omenești, ce reunesc multiplicitatea oamenilor într-o instanță

originară a comuniunii – comunitare. Dar ne invită să privim efectivitatea și empiricitatea acestora dintr-o perspectivă mai adâncă. Și, în același timp, mai înaltă.

3. Grădina, peisajul, contemplarea

- 3.1. *Omul și Raiul, în istoria biblică*
- 3.2. *„Paradisul-grădină“ ca loc împrejmuit, cultivat cu pomi, loc de odihnă, desfătare și contemplație*
- 3.3. *Gădina ca topos delimitat, predominant vegetal, favorizând contemplarea, versus parcul de vânătoare și distracție*
- 3.4. *Gădina raiului și paradisul apocalipsei; arta gădinilor și universul urban*
- 3.5. *Gădina și tradiția literaturii latine a „locului de desfătare“*
- 3.6. *Gădina regească a lui Bacon*
- 3.7. *Contemplarea vizează transcendența; traducerea grecescului „teoreo“ prin „contemplatio“ accentuează ideea delimitării*
- 3.8. *Variante ale contemplării: natura frumoasă, operele de artă, ideile, Dumnezeuirea; ritualul sacral, rugăciunea și contemplația misticilor*
- 3.9. *Gădina e plasată în marginea închiderii omului în case, unde se desfășoară esențialul practicilor; închidere ce se deschide prin peisaj și cer în direcția transcendenței*
- 3.10. *Peisajul, privește ce se plasează între grădină, locuință, om și cer*
- 3.11. *Câteva curinte despre priveștea-peisaj*
- 3.12. *Pictura subliniază mai pregnant necesitatea delimitării pentru desfășurarea contemplării*
- 3.13. *Peisajul și portretul în pictura Renașterii italiene; varietatea tematică a tablourilor*
- 3.14. *Peisajul pictat și natura în general, în raport cu scurgerea fenomenală a realității*
- 3.15. *Contemplarea presupune intimitatea cu lumea și registrul existențial al lui „a fi“*
- 3.16. *Metamorfoza contemplării naturii ca privește în secolul XX; problema corelativă a schimbării sensurilor transcendenței*

3.1. Omul și Raiul, în istoria biblică

În mitologia biblică, omul apare aproape concomitent cu grădina raiului. Putem citi în capitolul doi al Genezei: *

7(2) Atunci luând Domnul Dumnezeu țărâna din pământ a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie.

8(2) Apoi Domnul Dumnezeu a sădit raiul în Eden, spre Răsărit și a pus acolo pe omul pe care-l zidise.

9(2) și a făcut Domnul Dumnezeu să răsara din pământ tot felul de pomi, plăcuți la vedere și cu roade bune de mâncat; iar în mijlocul raiului era pomul vieții și pomul cunoașterii binelui și răului.

Deci, Dumnezeu îl face pe om din pământ, îi dă viața și-i stabilește un topos de ființare care e o grădină sădită, plină cu pomi plăcuți la vedere și cu roade bune de mâncat. Pomul, cu nemiscarea și verticalitatea sa, având o coroană ce se înalță spre cer, e un partener semnificativ pentru un om nedaimonizat (încă) de chinul muncii, circumscris la pura ființare într-o contemplare.

Capitolul doi al Genezei reia, precizând și detaliind (nu chiar într-o perfectă consecvență temporală și logică), scenariul capitolului unu. Aici, omul apare în paragraful 26:

26(1) și a zis Dumnezeu: „Să facem pe om după chipul și asemănarea Noastră, ca să stăpânească peste peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate viețuitoarele ce se târăsc pe pământ, și tot pământul”.

„Stăpânirea” în cauză nu are nimic de-a face deocamdată cu „utilizarea”, cu „exploatarea” animalelor prin munca, de vreme ce aceasta apare abia ulterior, ca blestem al izgonirii din rai. Este vorba, pe de o parte, de sublinierea ordinii succesiunii în creație, omul fiind instituit după ce o bună parte a lumii este deja făcută. Pe de altă parte, intră în joc rangul superior al omului față de animale, ceea ce e subliniat și prin faptul că Dumnezeu îl pune pe Adam (19.2) să dea nume pentru „toate fiarele pământului” și pentru „toate păsările cerului”. Regnul animal apare în desfășurarea Genezei în Capitolul unu, înainte de om. Despre cel vegetal – exceptând grădina Raiului – se vorbește doar după apariția sa.

29(1) Apoi a zis Dumnezeu: „Iată, vă dau (bărbatul și femeii, deci unui stadiu mai diferențiat al omului n.n.) toată iarba ce face sămânță de pe toată fața pământului și tot pomul, ce are rod cu sămânță întrânsul. Aceasta va fi hrana voastră”.

30(1) Iar tuturor hiarelor pământului și tuturor păsărilor cerului și tuturor viețuitoarelor ce se mișcă pe pământ, care au în ele sufler viu (de viață n.n.), le dau toată iarba verde spre hrană. Și așa a fost.

Pe scurt, în Geneza apare inițial un om neagresiv, necarnivor, culegător de roade bune, stăpânind peste animale, dar neștiutor într-ale binelui și răului, ființând (probabil fericit) în paradis; adică în Eden, printre pomi, într-o contemplare a lui Dumnezeu.

Ceea ce urmează se știe. Prin intermedierea șarpelui și a femeii – ce e instituită ca un alter ego al său – Adam mănâncă din pomul cunoașterii binelui și răului. Apoi, pentru a nu mânca și din arborele vieții și a deveni astfel „nemuritori” („infiniți”?, „absoluți”?!), Adam și Eva sunt izgoniți din rai și blestemați a se chinui muncind și născând. Cain și Abel consumă drama dintre agricultor și păstor, introducând în lumea muritorilor crima și declanșând devenirea istorică. Fapt ce se preface într-un fel de daimonic, după încercarea și multiplicarea limbajului original – a „limbii păsărilor” într-o expresie metaforică –, manifestare lingvistică ce promitea o eficiență intercomunicare între muritori.*

În continuare – pentru creștini – o dată cu venirea pe pământ a lui Mesia (a lui Iisus Hristos, cel care a băut până la capăt paharul amărăciunilor, într-o răscumpărare), prin moartea și renașterea acestuia, se deschide un nou ciclu spiritual; cei buni vor merge după moarte în rai (=paradis), iar cei răi – în iad (=infern). Dar – ne spune Apocalipsa – va veni și vremea judecății de apoi, ce va reageza într-un rai spiritual etern pe cei buni și drepti. Judecată pe care o va face Hristosul – Dumnezeu, care este alfa și omega, începutul și sfârșitul tuturor. Adică o ființă plasată în rangul de ființare al „absolutului”.

3.2. „Paradisul-grădină” ca loc împrejmuț, cultivat cu pomi, loc de odihnă, desfătare și contemplație

Din această legendă mitico-sacrală, pe noi ne interesează acum „grădina raiului”, „paradisul” (românescul „rai” vine din slavă). Termenul de paradis este de origine iraniană, fiind preluat în ebraică

* „Sfânta Scriptură”, Tipografia Carților Bisericești, București, 1936

* Pleșu A., „Limba păsărilor”, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 9.

(=pardes), aramaică (=paradesa), greacă (=paradeisos), latină (=paradisus) și în majoritatea limbilor biblice.

În persana veche „pairidaeza“ însemna: – Împrejmuire – apoi, loc împrejmuit, îngrădit; – dar, mai ales, grădină, cu pomi cultivați, ce ne dau bune roade, cu flori ce îmbată mirosul, cu umbră și răcoare; – loc frumos al relaxării și contemplării. Din universul acestor toposuri, menționăm pe cele regale, incluzând fabuloasele spații suspendate ale Semiramidei. Care, prin însăși poziția lor între pământ și cer, subliniază două aspecte esențiale ale temei noastre și anume: faptul că o astfel de zonă trebuie să se impună aproape cu forța în mijlocul construcțiilor urbane ale unei umanități istorice; și, în al doilea rând, că însăși suspendarea este o invitație spre contemplare, vizând infinitul transcendent al cerului ce se instituie ca fundal.

3.3. *Grădina ca topos delimitat, predominant vegetal, favorizând contemplarea, versus parcul de vânătoare și distracție*

Paradisul Edenului este un loc delimitat, în care se cultivă în primul rând plante, întru desfătare. Ceva îngrădit - o „ogradă“ – („jardin“ în franceză, „garten“ în germană), parte din lume, împrejmuită cu un gard. Dezvoltarea ulterioară a noțiunii – și a grădinilor reale – a păstrat ideea de ocrotire întru creștere a unui univers predominant vegetal, ce se amplifică încet și ramificat, fără multă mișcare și zgomot. Începând comentariul cu paradisul, subliniem că avem în vedere acel aspect ce se corelează cu liniștea sufletească realizată în contextul desprinderii de versantul pragmatic al existenței și care ocazionalizează admirarea frumosului, contemplarea naturii, ce implică transcendența.

Grădina pune accentul pe ființele vegetale ce se îndreaptă spre cer, vizitate fiind de insectele ce zboară din floare în floare și de păsările cântătoare ale văzduhului. Ea se diferențiază noțional de „parcul de vânătoare“, în care esența o constituie animalele mișcătoare; și unde pomii, tufișurile, florile și iarba reprezintă doar o ambianță secundă. În aceste parcuri sunt aduse și cresc în semilibertate – în marginea castelelor, în interiorul proprietăților funciare ale magnaților lumii – diverse animale care, la momentul dorit și ales, sunt privite, studiate, observate sub spectrul curiozității. Pentru ca apoi, în prilejuri solemne, să fie hăituite și vâdate întru deliciul seniorilor, așa cum se poate vedea în picturile lui Cranach, la Kunst-Museum în Viena și la Prado în Madrid. În paradis, animalele se odihneau, leneveau și ele, nimeni nu le vâna, nu le studia, și nu se atacau unul pe altul. Căprioara și leul, lupul și oaia se jucau în voie, în jurul omului ce le dăduse nume. În raiul Edenului lipseau evenimentele dramatice.

Diferența între paradisul de tip edenic, în care omul zace într-un aparent „dolce far niente“, și „parcul de vânătoare“ este cea dintre orientarea către viața contemplativă și interesul pentru cea activ pragmatică.

Noțiunea de grădină și cea de parc s-a îmbogățit de-a lungul timpului cu diverse semnificații. Prima a rămas legată de specificul universului vegetal, de ceea ce crește încet. În sens pragmatic, se vorbește de grădinile de zarzavaturi. Dar și de „grădinițele pentru copii“, cu grija lor față de acești muguri, față de floricelele umane în devenire, ce trebuie protejuate. Pentru grădini și parcuri s-a adăugat de asemenea, o conotație semantică muzeală, de conservare și satisfacere a curiozității. Au apărut astfel „cele botanice“ și „zoologice“. Iar mai recent, „rezervațiile naturale“. Astfel încât, la intersecția tuturor acestor semnificații, în mijlocul orașelor burgheze, își fac apariția grădinile și parcurile publice. Toposuri în care, în cadrul unei lumi vegetale bine structurate, oamenii se întâlnesc în orele de relaxare sau în zilele de sărbătoare, pentru a petrece împreună timpul, pentru a conversa și face cunoștințe, pentru a bârbi, a țese intrigi și a iniția aranjamente; la fel ca în pauzele de la Operă. Pentru a se juca și distra în nenumărate forme. Să ne gândim la parcul de distracții Walt Disney, importat și lângă Paris sau aiurea.

3.4. *Grădina raiului și paradisul apocalipsei; arta grădinilor și universul urban*

Grădina raiului este un topos paradigmatic. Idealitatea și simbolismul acestuia se accentuează, complexificându-se o dată cu tema paradisului ce reunește post-mortem, în jurul lui Dumnezeu și a sfinților, sufletele preafERICIților. Raiul lui Dante nu mai e un pământ cultivat cu pomi, ci un cosmos ierarhizat de ființe. La fel, paradisul Apocalipsei, ce adună la un loc și „Canaanul“ și „Ierusalimul“ ceresc – deci ideal –, se află într-un domeniu cu totul transcendent.

Grădina omenească, în schimb, având conotații contemplative similare până la un punct cu cea a Edenului, s-a dezvoltat practic și efectiv, atât în cultura Occidentului, cât și în cea a Orientului, ca o zonă reală, delimitată în contextul unei lumi urbanizate. În Orient mai devreme, deoarece și urbanizarea a fost acolo mai precoce. China și Japonia au realizat o artă a grădinilor, în cadrul căreia meditația și contemplarea, vizarea transcendenței sunt explicit practicate în corelație cu doctrine metafizico-transcendente elaborate. Europa, după ce s-a împânzit și ea temeinic cu orașe la începutul mileniului al

doilea, a cultivat grădinile, în jurul palatelor, castelelor și vilelor, în marginea și apoi în mijlocul orașelor. Pentru ca, așa cum parafrazează Assunto, în Secolul Luminilor, deasupra ei să se desfășoare o „mantie de grădini”.*

3.5. Grădina și tradiția literaturii latine a „locului de desfătare“

Grădina este un loc al păcii sufletești, al desfătării, al posibilei contemplări, sădit, cultivat, delimitat și protejat în raport cu sălbatica natură neumană și corelat afirmării civilizației urbane. Ea se naște în Europa noastră recentă concomitent cu preluarea tradiției paradisului celest și în paralel cu – așa cum s-a mai afirmat – urbanizarea acestui colț de lume, ce-și defrișează pădurile. Întinderi în care echivalentul a ceea ce în sudul islamic erau oazele deșertului îl constituiau acum poienile, luminișurile, rariștile de pădure; în acest context merită să nu fie ignorat un aspect al literaturii Evului Mediu Creștin, a cărui tradiție a fost semnificativ relevată de Curtius**. Autorul ne prezintă convingător cum între alte „toposuri literare“ e prezent, cu semnificație majoră, și cel al „locului de desfătare“ (=locus amoenus“). Acesta înfățișează un segment al naturii – pădurea desigur, fiind vorba de Evul Mediu European – umbros și frumos. Decorul său minim constă dintr-un copac (sau mai mulți), o pajiște și un izvor (sau pârâu). La acesta se pot adăuga florile și ciripitul păsărilor. În regia sa cea mai bogată apare și o „briză ușoară”. Curtius invocă pe Liberios, pentru care motive de voie bună (în toposurile respective) sunt: izvoarele și plantațiile, adierile ușoare și cântecul păsărilor. Mai departe este menționat Petrus Riga, cel care în poemul „De ornatu mundi” înmulțește deliciae locului de desfătare, invocând: mirodenii, balsamuri, miere, vin, cedri, albine.

3.6. Grădina regească a lui Bacon

Cumulând multiple valențe pozitive în aria afirmării logosului istoric și a spiritualității omenești, grădina cea frumoasă plutește mereu, în lumea oamenilor, între direcția pragmaticului și cea a transcendenței. În plină Renaștere matură, Francis Bacon imaginează în felul următor organizarea unei grădini regești:***

„Aceasta ar urma să aibă o porțiune inițială de pajiște și o zonă de „natură sălbatică”, între acestea plasându-se porțiunea propriu-zisă a grădinii, în care plantele sunt astfel alese încât să înflorească în toate anotimpurile iar mireasma lor să nu se amestece neplăcut. Grădina va fi marcată de alei și garduri vii, fără însă ca plantele să fie tunse după forme geometrice. Va fi prezent și un mic delușor, precum și coloane de verdeață pe schelărie de lemn. Fântânile țâșnitoare își au și ele rostul lor important, îngrădite de pomi, apa curgând în bazine savant construite. Vor fi și pomi fructiferi, se va avea grijă să fie suficientă umbră, să fie păsări care cântă (pe cât posibil nu în colivii); vor fi și statui (nu prea multe și nu prea aurite), ceramică, srielă colorată, precum și balustrade”. Bacon mai remarcă: „și se va observa că, ori de câte ori veacurile se ridică la civilizație și rafinament, oamenii ajung mai repede să construiască clădiri minunate decât să facă grădini frumoase, ca și cum meșteșugul grădinilor ar fi superior celui al clădirilor”.

În acest topos special poți să savurezi aroma fructelor, să te lași dus de visări, să meditezi contemplând, să te pierzi... Spiritul uman adună în grădină ceva din seninătatea forței sale, ceva deasupra efortului și scrâșnirii facerii, dimensiunea verticală a zâmbetului fericirii zelești, fără de care o umanitate istorică nu are ce căuta pe pământ.

3.7. Contemplarea vizează transcendența; traducerea grecescului „teoreo” prin „contemplatio” accentuează ideea delimitării

Grădina e un topos uman în care și din care natura umanizată și accesibilă este contemplată. A contempla înseamnă altceva decât a produce, a aserta, a utiliza, a judeca, a exercita diverse practici umane. Omul iese acum din modalitatea sa de ființă activă, practico-teoretică, empirico-efectivă, centrată de judecarea productivă a logosului. Dar, în altă modalitate decât se petrece acest lucru cu ocazia sărbătorilor și jocurilor. Contemplarea se realizează de obicei în izolare, iar derularea ei se desfășoară în subiectivitate. Contemplând natura, omul se află într-o stare de receptare mai mult sau mai puțin participativă, cu destinderea gândurilor, cu un joc liber a ideilor și imaginației, cu o meditație relaxată. Iar lumea, natura, grădina, peisajul, perceput prin simțuri – prin „estezia” sa –, care toate vin în întâmpinarea acestei poziționări, se pot prezenta și ele ca armonioase și frumoase, stârnind admirația! Sau, cel puțin, inducând în subiect o liniște adâncă, coborând asupra sa o pace care-l face să se desprindă parțial de această lume, activă, fremătătoare și productivă, determinându-l să resimtă infinitul transcendenței.

* Assunto R., „Peisajul estetic”, Ed. Meridiane, București, 1986.

** Curtius E.R., „Literatura Europeană și Evul Mediu Latin”, Ed. Univers, București, 1967, p. 230.

*** Bacon Fr., „Essuri”, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1968, p. 147.

Termenul de contemplare derivă din expresia latinească „templum“, care a însemnat la origini, la etrusci și la romani, delimitarea zonei din cer asupra căreia augurul urma să-și concentreze atenția pentru a interpreta semnificația auspicilor, pentru a realiza cu succes divinația. Putem citi în dicționare* :

Templum : 1. spațiu delimitat pe cer de către auguri înăuntrul căruia ei observau zborul păsărilor ; 2. spațiu liber, întindere vastă ; 3. loc consacrat, tribună, curie, tribunal, loc de azil, capelă ; 4. templu (de ex. templul lui Jupiter) p. 1211.

Contemplatio : 1. țintire ; 2. a) privire, cercetare, examinare, contemplare ; b) luare în considerație (p. 263).

Contemplativus : teoretic, speculativ.*

Templum (cuvânt intrudit cu grecescul „temno“, a tăia) – este un spațiu circular sau dreptunghiular, delimitat în văzduh sau pe pământ de către un augur cu al său lituus, spațiu în interiorul căruia el observă semnele divine. Această consultare a auspicilor, care avea loc înaintea oricărei întreprinderi mai importante, era necesară și înainte de a lua o hotărâre asupra întemeierii unui oraș, a construirii unui edificiu public sau religios, a unei tabere militare. Ceremonia se numea „inauguratio“ și, deci, orice edificiu ce a necesitat-o este un *templum*. Într-un oraș „pomerium-ul“ delimita templum-ul urban (p. 263).**

Contemplarea presupune deci o delimitare a realității vizate, chiar o circumscriere spațială, cu o concentrare a privirii, a intelectului cercetător, pe „ceva“ din această zonă sesizabilă, pentru a încerca să afle, să intuiască ceea ce e dincolo de cele percepute prin aspectul lor („eidos“ în greacă).

Termenul de contemplație s-a referit, pe lângă conotațiile sale divinatorii și pragmatice, la cunoaștere, traducând în latină pe grecescul „teoreo“. Numai că, pentru greci, aria semantică a acestui termen era diferită. Dacă facem apel tot la un dicționar putem citi*** :

• Teoreo : 1. a observa, examina, contempla ; a asista la un spectacol, la jocurile olimpice ; 2. a inspecta, a trece în revistă ; 3. a contempla un număr de țări ; a contempla prin inteligență.

• Teorema : 1. ceva ce poate fi contemplat, spectacol, sărbătoare (tot ceea ce poate fi privit ca de sărbătorit pentru urechile unei muze) ; 2. obiect de studii sau meditație, regulă, principiu.

• Contemplație, meditație, cercetare.

• Teoretos : ceea ce poate fi observat, vizibil ; – contemplat, observat cu înțelegere.

• Teoria : 1. acțiune de a vedea, observa, examina ; a călători pentru a vedea lumea ; acțiunea de a vedea un spectacol, de a asista la o sărbătoare ; de unde și sărbătoare solemnă, pompă, procesiune, spectacol ; 2. deputații unui oraș din Grecia la sărbătorile solemne de la Olimpia, Delfi, Corint sau la templele lui Zeus Nemeianu, a lui Apollon.... ; 3. contemplație a spiritului, meditație, studiu, speculații teoretice, teorie.

• Teoros : 1. spectator ; 2. care voiajează pentru a vedea lumea ; 3. deputat trimis la jocurile olimpice ; 4. magistrat.

• Tea : 1. acțiune de a privi, de a contempla ; 2. obiect de contemplație, spectacol, joc, sărbătoare.

Exemplele s-ar putea prelungi. Transcrierea conceptului grecesc de „teoreo“ prin „contemplatio“ schimbă în mare măsură universul conotațiilor. Teoreo, ca acțiune, era corelat cu privirea și admirarea spectacolelor, sărbătorilor, cu călătoriile, participarea la olimpiade, dar fără nici un accent pus pe delimitare. În universul latin, pentru contemplatio, delimitarea spațială subîntinde totul. Această mutație de sens l-a făcut pe Heidegger să întrevadă la acest nivel unul din pașii importanți spre constituirea „metafizicii occidentale, cea care a uitat de problema ființei“. Trecerea de la „teoreo“ la „contemplație“ poate fi socotită însă, dintr-o altă perspectivă, și ca un pas câștigat, spre o mai precisă și nuanțată diferențiere a lucrurilor, spre o modalitate de abordare mai complexă, e drept mai laborioasă, care obligă la parcurgerea insistentă a domeniilor. Credem că vizarea contemplativă, cu tot ce ține de semnificația latină a termenului și de cea câștigată prin tradiție, ar trebui să mențină, să asimileze și integreze sensul original al lui „teoreo“ și al conotațiilor sale grecești. Chiar dacă s-a produs o ruptură – ceea ce e inevitabil la răscruce de drumuri –, sensurile se pot articula, cel puțin.

* Guțu G., „Dicționar Latin-Român“, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 1211.

** Jean Claude Fredouille, „Enciclopedia civilizației și artei romane“, Ed. Meridiene, 1974, p. 263.

*** Bailly M.A., „Dictionnaire Grec-Francais“, Librairie Hachette, Paris, 1894.

3.8. Variante ale contemplării: natura frumoasă, operele de artă, ideile, Dumnezeu; ritualul sacral, rugăciunea și contemplația misticilor

Contemplația – cumulează sensul grecesc al lui „teoreo” – se referă la mai multe modalități de raportare ale omului. Una dintre ele este cea în care e vizată natura, mai mult sau mai puțin ordonată, ca în relaxarea din grădină, cea a desfătării pe care o produce admirarea unui peisaj. La fel, despre contemplație se vorbește când ne pătrundem de receptarea unei opere de artă frumoasă. În ambele cazuri, lumea ni se prezintă prin aspectul său – „eidos” în greacă –, e vizată estezia noastră, constituindu-se domeniul esteticului. Platon a vorbit însă de contemplarea ideilor, de sesizarea intuitivă a esenței nepieritoare a lucrurilor lumii. Iar misticii, de contemplarea lui Dumnezeu. În toate cazurile este vizată și implicată, într-un fel, transcendenta.

În Biblie nu se afirmă despre Paradis că ar fi bine delimitat, ci doar că era plasat în Eden. În creștinismul matur, s-a încetățenit convingerea că Raiul continuă să existe pe pământ, ca Paradis terestru. El era conceput acum ca strict circumscris, îngrădit prin elemente ce-l făceau inaccesibil muritorilor: munți înalți, întinderi nesfârșite de ape – fiind plasat, în unele scenarii, pe o insulă – sau chiar ziduri solide, de nepătruns; concepții ce rezultă din iconografie și descrieri.

La un moment dat, Paradisul terestru a fost considerat ca având un analogon în mănăstirea creștină. Putem citi în Delumeau: *

„Rabun Maur spunea că „Biserica e Paradisul, căci se spune despre el în Cântarea Cântărilor: Hortus consensus, sora mea...”

„Într-adevăr, scria Sfântul Bernard, incinta mănăstirii e un paradis, un loc protejat de zidurile disciplinei, în care se găsesc o serie de lucruri de mare preț. Sfântul Bernard elogia deopotrivă curtea interioară (a mănăstirii), prevăzută cu patru compartimente pătrate și o fântână în mijloc, care sugerează un model cosmic; iar comentatorii au fost adesea înclinați să vadă aici o paradigmă a Paradisului la care călugării puteau ajunge prin contemplație”.

Ceea ce la început a fost numit contemplație a lui Dumnezeu are cu totul alt înțeles decât contemplația estetică din grădina lumească. Zeul este o ființă transcendentă sau transcendenta coagulată ca ființă. El se află dincolo de natură, de lume, e o ființă supranaturală, care are însă o prezență dată, de necontestat pentru omul începuturilor, ce-l venerază cu credință, fiind considerat autor al lumii și omului, patron al lor.

Elementele naturii pot apărea ca vehiculi simbolici, ca teofanii, care indică toposul unde poate fi invocată sacralitatea. Aceasta se realizează de obicei printr-un ritual comunitar particular, condus de persoane special investite, considerate a avea mai ușor acces la Zeu. Omul individual poate viza și el divinitatea, efectuând anumite ritualuri sau prin rugăciuni. Raportarea individuală o presupune și o implică însă pe cea comunitară, apărând ca o figură pe fondul ei. Invocarea nu este însă, încă, contemplare, situație la care se ajunge mai rar. Ea ar fi apanajul misticilor, al celor aleși, care, prin prelungită și intensă devoțiune, prin credința arzătoare și prin intuiție pot ajunge nu doar în contact, ci și într-o parțială fuziune cu ființa transcendentă. Împrejurări în care pot apărea trăiri deosebite și viziuni, de obicei greu de comunicat explicit muritorilor.

Oricum, contemplația, în toate cele trei sensuri ale sale, este un ax fundamental al legăturii dintre om, lumea sa corelativă și transcendenta. Ax în jurul căruia proliferază nenumărate alte modalități de raportare.

3.9. Grădina e plasată în marginea închiderii omului în case, unde se desfășoară esențialul practicilor; închidere ce se deschide prin peisaj și cer în direcția transcedenței

Omul elaborează și realizează grădinile alături de – și într-o anumită corespondență cu – toposurile locuirii sale pământești: casa, gospodăria, vila, castelul, orașul, instituțiile reprezentative ale comunității. Toate au evident o față utilitară; dublată însă de una mai puțin pragmatică, a esteziei-plăcut-admirative, care aspiră frumosul. Atașată locuinței, grădina a fost comentată în ultimele veacuri, ca o formă specială de arhitectură. Așa apare ea în „Critica puterii de judecare” a lui Kant. Între grădini, arhitectură, sculptură, pictură, există însă un continuum fără de fisură.

Locuirea omului pe pământ, cu tot ceea ce aceasta implică, desprinde ființarea sa de natura neumană; fapt ce nu e posibil fără o delimitare ce închide. Delimitarea orientează existența umană, pe de o parte, spre ceea ce-i este propriu și specific: gospodărie, familie, moralitate, cunoaștere, spiritualitate. Dar, din locuința ce marchează locuirea sa pe pământ, omul se și deschide, și aceasta în direcția „naturii” neumane. Lumea vegetală constituie trasorul principal al acestei direcții, cu florile, pomii cultivați și grădinile sale frumoase. Care, sunt flancate de cer.

* Delumeau J., „Grădina desfătărilor”, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 107.

Cerul și locuința nu sunt totdeauna clar vizibile din grădini. Ele rămân tot timpul implicate sau sugerate atunci când omul își petrece vremea în această altă casă a sa. Aici, natura vegetală e grupată, modelată, ordonată în perspectiva relaxării, admirării, meditației, contemplării. Iar în spatele ei se desfășoară restul lumii umane, pe care subiectul o poate primi, o poate aborda acum altfel decât în perspectiva rezolvării de probleme, a făcerii, prefacerilor, acțiunii și stăpânirii. O lume marcată de apropierea blândă de subiect – de om – a tot ceea ce e natură umană și neumană; totul marcat de perspectiva infinitudinii cerului, a lumii, a transcendenței.

3.10. Peisajul, privește ce se plasează între grădină, locuință, om și cer

Existența grădinii reprezintă o bază, un element de referință pentru ceea ce în lumea umană s-a manifestat, de la un moment dat, ca trăirea, contemplarea, precum și afirmarea artistică a peisajului. Cinc vizitează în China orașul Huangzou și ajunge pe insula din mijlocul lacului artificial, plimbându-se pe alei, însoțit de un ghid cunoscător, va putea afla, percepe și înțelege cum ambianța fizică și naturală a fost cu grijă amenajată și modelată. Stând într-un pavilion, pe o bancă sau la începutul unei alei, el poate vedea în prim plan un grup floral, tufișuri bine proporționate și un pom savant modelat; apoi, în planul al doilea, un alt grup de pomi sau un crâng, un boschet; iar în spatele acestora, o pădure, un deal, împădurit și el artificial; și apoi un orizont, cerul limpede sau ondulat de nori. Nici unul dintre aceste elemente, inclusiv linia orizontului – sau superbe privești ce pot fi contemplate în nopțile cu lună plină – nu este întâmplător. Totul a fost elaborat, organizat și realizat astfel ca, la fiecare oprire sau așezare, cel ce vizitează această insulă-grădină să se poată desfăta contemplând o privește, un peisaj.

În grădină, omul, aflat în afara locuinței sale, se repauează stând pe o bancă sau plimbându-se, lăsându-se în voia meditației. Dacă, însă, între transcendența proprie, imanentă a spațiului în care el se află acum și cea a infinității cerului, se situează peisajul, atunci, un nou capitol în cartea contemplării este câștigat cu rost.

În Europa, italienii renașcențiști nu doar au construit grădini, ci au și admirat peisaje. Ba au început să le și picteze, să le transpună în planul logosului. Ne-o spune, din secolul al XIX-lea, Burckhard, în celebra sa carte despre „Cultura Renașterii în Italia“:

„Italianii sunt cei dintâi oameni moderni care au perceput și savurat formele peisajului ca pe un obiect mai mult sau mai puțin frumos“ (p. 22).

3.11. Câteva cuvinte despre priveștea-peisaj

Peisajul, înțeles ca privește de admirat, apare în primul rând și în mod eminent în *pictură*. Dar el e invocat și în poezii, e consemnat în memorii de călătorie, scrisori, rapoarte științifice, e prezent în romane; ba poate fi invocat și de câte o piesă muzicală. Înaintea acestor reprezentări și/sau concomitent cu ele, priveștea-peisaj poate fi trăită și contemplată în mod direct de cei ce stau pe o piatră sau pe o bancă, admirând o „vedută“. Sau se plimbă meditativ în mijlocul naturii, mai mult sau mai puțin umanizate, sesizându-i armonia și frumusețea. Călătoriile și excursiile oamenilor – cel puțin în Europa, de la Renaștere încoace – au avut în vedere și căutarea minunatelor privești ce pot fi admirate contemplativ, bucuria de a le găsi și regăsi, sub forma unor temple laice.

Despre priveștea-peisaj s-ar putea spune că ar consta din natura ce se înfățișează în bună și frumoasă organizare, marcată de prezența omului, delimitată prin vizarea contemplativă a subiectului ce se află în mijlocul ei. Ea apare ca o întindere de pământ și ape, cu un relief propriu, cu plantele și pomii ce o acoperă, dimensionată de adâncimea cerului protector.

Cerul este esențial, deoarece introduce în peisaj infinitudinea. De aceea, el e presupus chiar atunci când nu e efectiv sesizat sau menționat. Animalele și oamenii pot fi și ei prezenți, ocupând însă un loc secund. Prezența „umanului“ în peisaj se afirmă însă și indirect, prin tipul plantelor ce apar, prin drum, case sau aglomerări de locuințe în depărtare, eventual, orașe sau castele. Clădirile, prin fixitatea lor, se aseamănă mai mult cu plantele și pomii decât cu animalele umblătoare, fiind deci mai apropiate de universul contemplativ al grădinii-peisaj.

3.12. Pictura subliniază mai pregnant necesitatea delimitării pentru desfășurarea contemplării

Vom aborda, acum, problema peisajului în contextul picturii. De ce oare? Fiindcă, în raport cu celelalte arte, pictura subliniază mai pregnant necesitatea *delimitării* lumii reprezentate și prezentate printr-un obiect, pentru declanșarea și desfășurarea contemplării estetice. Peisajul pictat conștă evident dintr-o „închidere“ prin care se deschide o lume.

Peisajul reprodus, pictat, înseamnă prezența și afirmarea sa în mijlocul și prin intermediul logosului uman. Datumul prim al realității și existenței umane este acum reluat și reafirmat asertiv în mijlocul umanului. Astfel încât, această existență secundă să fie accesibilă

multora, să se distribuie fără să se împartă, fără să se împuțineze, intermediind între oameni multipli și diverși. Precum și între om și transcendență.

Pictura asigură în mod direct, evident și explicit, un „cadru”, o delimitare, similară, până la un punct, cu cea pe care o practică contemplarea auspiciilor sau o implică grădina. Așezată pe un perete vertical, pictura înrămată rupe continuitatea acestuia și instituie – după formularea clasică – o „fereastră” care permite subiectului contemplator să iasă din nemijlocirea raportării sale practice, lucrative, în raport cu „ceea ce e-prezent – acum-și-aici”, plasându-se într-un alt spațiu „prezent-neprezent”, care-l reduplică pe cel dintâi. Mai direct sau mai indirect se instituie pe această cale și un alt timp al evenimentelor, pe care peisajul îl poate conține sau sugera.

Cosmosul determinat prin datumul tabloului, ce-și are propria-i spațio-temporalitate, atârnat cum e pe peretele din față, ne sustrage circumstanțialității, preocupărilor pragmatice actuale. El e mereu acolo, dincolo de evenimentele trecătoare în care sunt cuprinși muritorii ce intră în contact cu el, dincolo de viața și identitatea lor, oferindu-se mereu celor ce vin și-l privesc, de-a lungul anilor, de-a lungul deceniilor, de-a lungul generațiilor, de-a lungul veacurilor.

Priveliștea e prezentă acum într-o instanță secundă a existenței umanului, alta decât cea a trăirilor subiective, închise într-o persoană conștientă, alta decât a „stărilor sale de conștiință”, de „spirit”, care au desigur, și ele rolul lor în circumscrierea, acceptarea și afirmarea peisajului ca realitate frumoasă, ca natură contemplată participativ-admirativ. Adică, e vorba de încrustarea, de impregnarea trăirii circumstanțiale a frumuseții peisajului în substanța mai puțin efemeră a logosului.

3.13. Peisajul și portretul în pictura Renașterii italiene; varietatea tematică a tablourilor

În pictura Renașterii europene se impune portretul și începe să se dezvolte peisajul. În portret nu e reprezentat un anonim sau o entitate suprapersonală, ci o persoană anume, cu o identitate, cu un caracter și o biografie cunoscute. Portretul nu-și poate permite să fie simbolic; el trebuie să fie veridic. În plus, în Renaștere, o dată cu preeminența ideii de persoană umană, la portret au acces nu doar regii, nobilii și episcopii, ci și burghezii. Iar pictorii se exersează în autoportrete.

Portretul rezultă și el din contemplare.* Un portret nu se referă la ceea ce face sau trăiește un om, la un moment dat. Ci, la felul în care el este în mod esențial, trans-situațional, la caracterul și inteligența sa, la firea și convingerile sale, la sinea sa adâncă, infinită; dar în același timp, individuală și originală. De altfel, portretul e prezent nu doar în pictură, ci și în roman, în același spațiu cultural dintre Renaștere și secolul XX. Iar, în această variantă românească, el reușește să persiste dincolo de dizolvarea sa în pictură, ridicând cu aceasta un întreg set de întrebări. Unul din răspunsuri ar consta în aceea că persoana, care prin aspectul său sintetic face obiectul portretului, nu poate fi redusă – la fel ca natura – la simpla contemplare estetică, chiar dacă aceasta vizează transcendența. Pentru persoană, esențială e dimensiunea etică; iar aceasta nu se relevă cu adevărat decât prin acțiunile sale în raport cu alți oameni, prin dezbaterile pe care le face posibil logosul lingvistic, afirmându-se astfel – dincolo de viața de zi cu zi – în dramă și roman. Prin portretul pictat, eticul din persoană este doar sugerat.

Peisajul apare în picturile din perioada Renașterii, pe lângă încadrarea scenelor biblice, în marginea sau în spatele portretului văzut printr-o fereastră sau printre arcade, ca în cazul „Madonei cardinalului Rollin” a lui Van Eyk. Sau constituind un fundal pentru portret, ca în cazul Giocondei. Aceste peisaje, aceste priveliști, ce constau din întinsuri de pământ brăzdate de ape și drumuri, de dealuri, păduri și munți, deschise spre infinitul cerului și modulate de plutirea norilor, sunt, de obicei, marcate de semnele prezenței omului: de un castel sau o casă, de un oraș văzut în depărtare, de ruine, de câmpuri cultivate sau turme de vite, ba chiar de oameni ce vin sau pleacă, ce par a călători, a contempla sau a dezbate.

Cam acestea ar fi elementele peisajului și atunci când el se desprinde de portret și de scenele evanghelice. Dată fiind furia cu care omul postrenascentist s-a pornit să cuture mările și oceanele lumii, întinsul necuprins al apelor se va instala și el ca peisaj, brăzdat de obicei de corăbii. Într-un peisaj propriu-zis, prezența omului trebuie să fie în plan secund, indicată doar prin urme, sesizată din depărtare. Dar pictura reprezintă și scene în care prezența oamenilor, deși aparent minoră în raport cu magnitudinea ambianței naturale, trimite la o tematică anume, legendară sau mitologică, precum în unele tablouri ale lui Poussin.

În pictura ce se dezvoltă după Renaștere întâlnim și pânze în care grupuri de oameni, aflați în prim plan participă la un eveniment dat, fiind doar înconjurați de elemente peisagistice. Aceste picturi centrate

* Francastel P., „Portretul”, Ed. Meridiane, București, 1973.

pe „tema” unui eveniment în plină desfășurare nu le putem califica drept peisaje în sens strict. Am putea astfel identifica pentru început trei poli tematici, care, de fapt, se combină în mod variat: – portretul fără nici un fundal figurat; – scene omenești aflate în confruntări dramatice, într-un cadru natural, cu diverse dominante; – priveliști asupra naturii, pictate cu un minimum sau chiar fără urme ale unor prezențe umane (un autor român a propus ca peisajul format doar din pământul întins și cer, să fie numit „metafizic”). Pentru că suntem la capitolul tipologic, să mai enumerăm însă și alte formule tematice de pictură cum ar fi: – imagini de oraș (uneori margini de oraș deschise spre câmpuri sau spre mare, situații care, după Assunto, se pot apropia de peisaj); – exterioare și interioare de edificii publice; – interior de casă burgheză cu diverse focalizări ale „obiectivului” de înregistrare al pictorilor. În aceste cadre, oamenii pot fi, de asemenea, absenți sau prezenți, reprezentați ca angajați în diverse situații sau evenimente sau stând liniștiți. Ultima eventualitate menționată e mai aproape de portret, purându-i servi ca fundal. În sfârșit, pictura se poate concentra tematic asupra elementelor lumii naturale, reprezentând animale vii sau vânat, fructe și flori, obiecte de uz personal în diverse corelații cu precedentele, în cadrul unor „naturi moarte”. Atenția contemplativă acordată unor aspecte aparent minore ale existenței umane a fost posibilă în Europa de după Reformă, mai ales prin ideologia protestantismului. Pictura s-a dovedit capabilă să re-prezinte ansamblul elementelor „lumii umane”, de la persoană și ambianța sa familială ce o înconjoară în proximitate, la mediul său urban și rural, ori la priveliștea pământului sau mării, încadrată de orizont, de cer.

3.14. Peisajul pictat și natura în general, în raport cu scurgerea fenomenală a realității

Pictura prezentifică – reprezentând, imaginând, simbolizând – un aspect al realității, „ceva” privitor la realitate, la natură, la lume. Ceea ce e astfel oferit spre receptare și contemplare e un datum încremenit, secvențial și nemișcat, chiar atunci când abordează un eveniment sau o scenă ce în mod firesc se derulează în timp, cum ar fi o bătălie, o declarație de dragoste sau o plecare. De aceea, universul vegetal e cel mai propice pentru picturile-peisaj. Portretul autentic încearcă o sinteză, o prezentare a firii unui om, dincolo de împrejurări și circumstanțe; adică sugestia privitoare la „cine” este el în mod esențial? Cazul portretului este o situație limită. În mod curent, ceea ce apare în tablou este o secvență dintr-o curgere, dintr-o petrecere, dintr-o

metamorfoză sau devenire. E clipa care piere, mai mult sau mai puțin repede. Și ce oare e dincolo de această clipă?! Această problemă se pune nu doar pentru picturile ce surprind o secvență dintr-o scenă în desfășurare, ci pentru toate. O „natură moartă” nu există înainte de „aranjatul” ei, realizat mai mult sau mai puțin întâmplător sau voit și care este pictat; și nici după aceea. Florile dintr-o glastră, o dată pictate, se ofilesc, un interior al unei case poate fi rearanjat, o piață a unui oraș arăta poate altfel în urmă cu câteva sute de ani și va avea un alt aspect peste alte sute. Și la fel priveliștile, cele care surprind un teritoriu bine delimitat al pământului privit, dintr-o incidență precisă, vor fi diferite dimineața și seara, primăvara și toamna, de-a lungul anilor și veacurilor. Dacă ceva pictat și reprodus într-o modalitate similară picturii este exemplar pentru situația contemplării, aceasta ni se relevă ca și corelativă cu ceea ce e bine delimitat și fixat, sustras, cât mai mult, devenirii. Dacă am avea-o în vedere pe aceasta din urmă, realitatea se va prezenta mereu sub alte aspecte – sau „eidos”-uri – într-o petrecere metamorfozantă a aparițiilor „fenomenale”.*

Pictura în general și cea a peisajului în special fixează și scot în relief sensul tradițional al contemplării. Cel în care omul se află în repaus, fixat într-un loc precis de pe pământ și vizează un cadru bine delimitat; pentru ca – trecând de aspectele fenomenale ale acestuia – să se îndrepte spre transcendență. Iar în zona și orizontul transcendenței, această vizare poate întâlni și ceva de ordinul ființei, fie că e vorba de esența ideilor, fie de ființa absolută a zeului.

3.15. Contemplarea presupune intimitatea cu lumea și registrul existențial al lui „a fi”

Contemplarea presupune o anumită intimitate. Acum subiectul e desprins din legăturile comunitare, dar rămâne deschis spre lume, atent la lume, la natură, simțindu-se în comuniune cu ea, chiar dacă prima instanță, cea a aspectului „eidos”, este doar un punct de plecare. Receptanța participativă exclude însă atitudinea activă, intenția de a opera asupra realității, asupra naturii, pentru a o metamorfoza sau manipula. Cel ce contemplă se află – după cum spune un filosof român – într-o bună „ne-trebnicie”, ce nu te obligă la treabă. Pe lângă faptul

* Meditația asupra artefactului pe care-l realizează fixarea în spațiu și timp a ceea ce este sesizat de către om – în cazul percepției sau al picturii unui tablou – a rămas prezentă în gândirea contemporană. Facem trimitere la o carte ce pleacă din aria științei, vizând această problemă: Robin D., „Plenitudinea lumii și ordinea ei”, Ed. Humanitas, București, 1995.

că e o stare de cumpănă, de răscruce spre diverse direcții de trăire și atitudine umană, se cere subliniat și faptul că starea de contemplare se desfășoară în registrul lui „a fi”, distinct de cel al lui „a face”, „a părea” sau „a avea”. Contemplatorul nu este nici un om al practicilor, dar nici unul al „aparitiilor” în universul uman, al manifestărilor care impresionează pe alții. Și nici un proprietar real – în sens existențial – al obiectului contemplat. Nimeni nu poate fi, din această perspectivă, posesorul unic al trăirilor cuiva ce contemplă un tablou, o grădină sau un peisaj, oricui ar aparține aceste lucruri sau teritorii. Prin contemplare, însă, subiectul se amplifică existențial.

3.16. *Metamorfoza contemplării naturii ca privilegiu în secolul XX; problema corelativă a schimbării sensurilor transcendenței*

Peisajul tradițional a încercat să constituie o temă de contemplare activă și de reprezentare, în practica artistic-picturală de vârf a secolului XX. La fel, de altfel, ca și portretul. La baza acestui fapt stă o mutație în relația om-natură în cadrul acestui moment istoric al culturii și civilizației noastre. Putem inventaria ca trăsături (situații) ce argumentează fenomenul: – explozia orașelor dincolo de zidurile lor simbolice, care impun o distincție între artefactul uman și spontaneitatea naturii; – manifestarea tot mai evidentă și dominantă a agriculturii de seră, organizată în maniera industrială, pe baza cunoștințelor științifice, atât în ceea ce privește cultura plantelor cât și a animalelor; – schimbările masive realizate în domeniul deplasării oameni și mesajelor, pe baza noilor tehnologii; – diversificarea și potențarea majoră a capacităților de percepție a realității prin noi instrumente; – noi și variate tehnologii în afirmarea logosului.

Dincolo de tradiționala privilegiu, pe care subiectul o putea contempla din grădina vilei sale sau oprindu-se pentru moment din plimbarea sa pe câmpuri, pe dealuri sau prin munți, apar noi configurații ale naturii peisagistice, aprehendate din mișcarea trenului sau a mașinii, întinderi de pământ și ape admirate din avioane și sateliți, ambiante feerice ce se relevă din fantastica lume subacvatică a tăcerii sau în adâncurile peșterilor iluminate electric; sau imaginea pământului văzut de pe lună, eidosul infrastructurilor celei privite la microscopul electronic, imaginea filmată a zborului păsărilor din ceruri, a jocului delfinilor din mare, a înfloririi unei poieni.

Oare toate aceste raportări față de percepția unor anumite manifestări ale „eidosului” naturii, cărora nu li se poate nega o valoare estetică și nici șansa contemplării, se mai pot revendica de la

tradiționalul peisaj? Peisaj corelat grădinii, definit prin înrădăcinarea într-un loc anume a subiectului ce contemplă o zonă delimitată a naturii, mărginită de orizont, având drept fundal cerul și vizând transcendența!? Înregistrarea dintr-o mișcare tot mai rapidă, în plină accelerație, a feței pământului, a tradiționalului peisaj, din mașină, din tren, din avion, lasă, desigur, un oarecare loc sesizării cerului; dar în contextul unei relativizări a orizontului. Orizont ce se mută, privirea alunecând succesiv între pământ și cer, re-înregistrând din depărtare ceea ce, cu puțin timp înainte, era perceput de aproape. Ar fi suficiente argumente pentru a se susține că raportarea admirativă la aceste priveliști, ce se relevă în lumea oamenilor, se plasează în continuitatea contemplării unei frumoase imagini-perspective de către un om european al secolelor precedente ce ședea un timp pe o bancă sau o piatră. Suntem în fața unei situații exemplare a manierei în care un mod de raportare la lume a omului persistă în contextul metamorfozelor diferențiatore și tot mai complexe ale devenirii, bazându-se pe – și neignorând – formulele în care acesta s-a manifestat anterior.

O dată cu anularea fixității poziției contemplatorului – și, deci, a delimitării unui „templum” de contemplat – precum și a unui orizont cât de cât fix, care să despartă pământul de cer, se va modifica desigur, până la un punct, și sensul tradițional al contemplării, care nu va mai putea fi înțeleasă doar ca un proces linear ce are în față un Unu, fie el divers și multiplu; sau perceput prin sintagma particulară de „unu-multiplu”. Conceptul contemplării va trebui să suporte și să facă față ideii nelinearității. Iar transcendența și devenirea, ce se petrec prin implicarea ei, nu mai pot fi acceptate ca o instanță și un proces uniform.

4.1. Fragmente despre Pytagora din Diels-Kranz

Între informațiile despre Pytagoras, păstrate și reunite în celebra Ediție Diels-Krantz, întâlnim și următoarele fragmente: *

35 AET I, 38 (D.280)
(58 15 DK; 280 RAV)

„Pytagoras, fiul lui Mnesarchos, de fel din Samos, primul care a denumit cu acest nume filosofia, (numind totodată) principii numerele și simetriile din cuprinsul acestora, cărora le mai spune și armonii, cele rezultate din acestea două fiind elementele compuse numite geometrice. Distinge apoi dyada nelimitată...”

23 ARISTOTEL, *Methaph. I (A)*, 5, 985 b 23
(29 RAV, DK 58 B 4)

„Printre acești filosofi (și mai înainte chiar de ei) așa-numiții „pytagorei”, care se îndelepteau cu matematica, făcuseră cei dintrăi să propășească studiile acestea și, întrucât erau educați în spiritul lor, au considerat că principiile matematicii sunt principii ale tuturor lucrurilor existente. Și cum în studiile matematice numerele ocupă, în mod natural, primul loc, iar lor li se părea că în numere comportă multe asemănări cu lucrurile ce ființează (permanent) și cu cele aflate în devenire...; observând pe de asupra că și modificările de sunete și raporturile armoniei muzicale sunt exprimate prin numere, iar apoi celelalte lucruri arătându-se la fel toată firea lor printr-o asemănare ce ia chipul numerelor, aceste numere dovedindu-se cele dintâi principii ale întregii naturi, au ajuns la presupunerea că elementele numerelor sunt (implicit) elementele tuturor lucrurilor și cerul întreg este armonie și număr.

Dintre toate acestea reiese că teoria după care armonia se naște o dată cu mișcarea astrelor (prin ceruri), iscându-se sunete în consonanță, deși a fost enunțată cu ingeniozitate și eleganță, nu este adevărată – așa cum stau lucrurile. Dar unora li se pare o necesitate să se producă sunetul când se rotesc atât de mari corpuri cerești...”

4. Tematic și ma-tematic în lumea oamenilor și a zeilor

- 4.1. *Fragmente despre Pytagora din Diels-Kranz*
- 4.2. *Comentariu la aceste fragmente*
- 4.3. *Artele liberale ale matematicii și ale logosului; raportul lor cu cele nouă muze*
- 4.4. *Ritualul sacral tradițional; spațio-temporalitatea acestuia și semnificația sa pentru comunitate*
- 4.5. *Mitul sacral ca aspect al logosului desfășurat în timp*
- 4.6. *Arte apollinico-matematice; arhitectura și muzica*
- 4.7. *Spațio-temporalitatea și matematicul; estetica transcendentă a lui Kant ca domeniu al desfășurării judecăților sintetice a priori ale matematicii pure*
- 4.8. *Sensul grecesc primordial al noțiunii de „matematică”*
- 4.9. *Matematica implicată în artele arhitecturale și în lucrurile utile produse de om*
- 4.10. *Matematicile se opresc în marginea semnificației*
- 4.11. *Discursivitatea logosului dă sens formei semnificante apărând ca parte componentă a acestuia*
- 4.12. *Simbolul*
- 4.13. *Poezia plasată la interferența între artele tematice ale logosului și cele apollinico-matematice*
- 4.14. *Aspectul „organizațional” ca prelungind matematicul în direcția discursivității logosului; romanul și drama*
- 4.15. *Matematicul implicat în natură*
- 4.16. *Știința matematică a oamenilor*
- 4.17. *Matematicul ca nivel constitutiv al ființei ontic-valide*
- 4.18. *Invitație de a medita asupra logosului*

* „Filosofia greacă până la Platon”, I, partea a 2-a (redactată de Petkowski A. și Banu I.), Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1972, p. 36-37.

4.2. Comentariu la aceste fragmente

Deci Pytagora, cel care a introdus în lumea oamenilor noțiunea de „filosofic”, este același care a elaborat teoretic apropierea muzicii de matematică; și, în același timp, de ființarea „cosmosului”. Muzica sferelor cerești a fost o vreme temă de meditație, devenind, ulterior, o figură poetică. Dar prin această viziune ce se instituie o dată cu primele afirmări semnificative ale culturii europene-grecești, muzica – iar împreună cu ea matematica și armonia – apar de la început nu doar ca o problemă antropologică, ci și ca una cosmică. Matematica e considerată un fundament pentru tot ce ființează valid în lumea neumană și în cea umană, ca un „arhé”. Iar muzica, ce uzurpă pentru sine un termen pe care grecii îl foloseau pentru a indica o serie de entități specifice, mai exact pe cele nouă muze, se anunță ca fiind necantontată la universul muritorilor, ci consubstanțială derulării cosmosului. Cine știe dacă după veacului al XX-lea, ce s-a manifestat tot mai „pytagoreic”, în perspectiva matematizării (dar nu și a armoniei) nu vom descoperi, dacă am căuta, în ființarea naturii – în explozia supernovelor, în susurul izvoarelor, în fuga norilor, în creșterea plantelor, a embrionilor, în viața unor furnicare sau a unei familii de antropoizi – ceva similar cu muzica compusă de oameni. Într-un mod asemănător cu cel în care identificăm în inima ființării cosmosului neuman, a fisisului și a biosului, multă geometrie, multă simetrie, multe operații aritmetice complicate. Până atunci, să ne reamintim că tocmai pytagoreenii sunt cei care au imprimat cuvântului „cosmos” – care a însemnat întotdeauna bună ordonare și construcție – semnificația de lume, de univers, ce include: omul cu valorile sale morale, pământul cel vast, cu tot ce crește pe suprafața sa; precum și astrele, incluse în nemărginitul univers celest. Lume echilibrată și armonioasă. După cum era probabil și muzica ce emana din lyra lui Apollon, patronul muzelor.

Să nu uităm și faptul că matematicianul Pytagora își obliga discipolii la mulți ani de tăcere. Logosul, înțeles ca sporovăială, dar nu numai atât, ci și ca aserțiune, text, temă, teză și chiar logosul înțeles ca argumentare și noțiune filosofică – așa cum îndrăznise Heraclit –, acest logos nu făcea casă bună cu teoreticianul muzicii, al matematicii, al cosmosului armonios ordonat.

4.3. Artele liberale ale matematicii și ale logosului; raportul lor cu cele nouă muze

Prin muzica ce emana din lyra sa, Apollon ritma dansul muzelor. Lyra o inventase Hermes, când, abia născut, întinsese corzi peste carapacea unei broaște țestoase, așa cum ne povestește Homer în versuri. După care – sau poate înainte de acest eveniment – precocile fiu al lui Zeus și Mayei, fură și ascunde sacrele vaci ale puternicului și săgerătorului său frate. Apollon, cu tot harul divinație pe care-l poseda, nu le poate găsi. Zeus, tatăl, judecă disputa și se ajunge la o negociere. Hermes păstrează în parte ceea ce furase, dându-i lui Apollon ceea ce inventase. Adică lyra.

Năstrușnicul Hermes nu era însă doar patronul hoșilor și al hoțiilor, al călătorilor, al invenției – și, pornind de aici, garantul alchimiei; ci și girantul retorilor, ba chiar al rostirii semnificative în genere, așa cum sublinia Platon în dialogul Cratylus*. Ceea ce-i va aduce în aria sa de patronare hermeneutică. El se plasează de partea logosului, cu întreaga sa bogăție, ambiguitate și nu arareori șiretenie. În schimb, năprasnicul Apollon, cel ce omorâse șarpele Python, se află așezat în zona muzelor și a muzicii. Această partajare se va evidenția clar în sistematizarea „Artelor Liberale”, care, după ordonarea lor, în secolul V, de către Marțianus Capella, vor rămâne un mileniu prezentate în suita: gramatică, retorică, dialectică, aritmetică, geometrie, muzică, astronomie. Ultimele patru „artes”, considerate ca „matematice”, vor fi reunite de Boethius, în sec.VI, în quadrivium (= cele patru căi). Iar primele trei, cele ale logosului, vor fi cuprinse în secolul IX, în „trivium”.

Muzele lui Apollon erau protectoare ale unor arte care, prin secolul al IV-lea, când gustul pentru alegorie crescuse, se distribuiau astfel: Calliope – epopeea, Clio – istoria, Terpsichora – poezia ușoară și dansul, Melpomene – tragedia, Thalia – comedia, Polymnie – poezia lirică, Erato – elegia, Urania – astronomia și Euterpe – muzica. Din perspectiva celor șapte arte liberale, apar aici doar două dintre cele evidente „matematice”, și anume ultimele, muzica și astronomia. Celelalte cinci pot fi corelate mai mult cu „trivium”, cu artele logosului. Deși, pe de altă parte, dacă ne gândim bine, dacă ne reamintim și ne reprezentăm rolul esențial pe care „melosul” și ritmul îl jucau în compunerea și reprezentarea publică a operelor culturii literare grecești, poate că doar istoria rămâne cu drept deplin în zona

* Noica, C. „Interpretare la Cratylus”, în Platon, Opere III. Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 139-235.

pură a logosului. Dansul oricum se plasează evident de partea muzicii; iar poezia lirică își ia însăși denumirea de la acompaniamentul său muzical, de la lăută. Elegia nu avea o altfel de structură, iar „poezia ușoară” era explicit legată de dans. Orice poezie, prin structura sa ritmică, prin compoziția fixă ce presupune o ritmare armonică și, în sfârșit, prin rimă, se așază ca o specie amfibie între muzică și proză. Epopeea greacă era structurată prin ritmul metrilor, fiind plasmodiată de aezi, implicând deci un anumit „melos”. Tragedia avea, cel puțin la început, reguli fixe de construcție, o structură internă proprie, în cadrul căreia mișcarea, asemănătoare dansului, recitarea corului, făcută în maniera epopeii sau invocării, erau de natură să o diferențieze de simpla proză. Eventual comedia, în măsura în care, prin contrast, își permitea mari libertăți în raport cu tragedia, ar mai putea fi plasată spre extrema în care am așezat istoria ca artă a prozei, a logosului propriu-zis, la un pol opus față de muzică. Muzele lui Apollon, în ansamblul lor, nu-și dezminț patronul. Ele ne atrag însă atenția asupra intersecției și combinării posibile dintre universul matematic al muzicii și cel lingvistico-reprezentativ și tematico-semnificant al logosului lingvistic, centrat pe discursul desfășurat și argumentat, prin textul structurat de către teme și sensuri, realizate prin codurile și regulile diverselor limbaje, ce stau la dispoziția autorilor lor.

„Artus”, sistemul artelor liberale, reprezenta pentru Evul Mediu și până în secolul al XII-lea „ordinea fundamentală a spiritului, așa cum scria Curtius*. Ceea ce a urmat se știe. O dată cu formarea universităților pe lângă mănăstiri, dar mai ales pe lângă catedralele din orașe, cu redescoperirea lui Aristotel, orizontul se lărgeste. Încep să fie studiate științele naturii, fizica; dar și metafizica, dreptul, etica, teoria politică și altele. Apoi, în Renaștere, vechile arte „servile” – pictura, sculptura, arhitectura – capătă rangul celor „liberale”. În „Secolul luminilor” apare „Estetica” și oamenii încep să cerceteze semnificația valorii de frumos, ca specifică unor creații artistice și unor aspecte ale manifestării naturii și omului. Mai târziu, spre secolul XX, s-au descoperit și practicat alte noi domenii ale artelor „frumoase”, s-au elaborat teorii ale valorilor, a început discuția despre „frumosul cotidian” și s-a ajuns a se considera faptul că „tematicul”, prin el însuși, nu asigură „esteticitatea” operei de artă.

În domeniul artelor, tensiunea dintre tematic și ma-tematic s-a păstrat tot timpul, cu toate metamorfozele istorice diferențiatore ale acestora. Matematicile au jucat și joacă însă un rol important și în

domeniul științelor. De-a lungul veacurilor s-a constituit și dezvoltat o știință specială a matematicilor care în vremurile moderne, își caută și o fundamentare. Știința matematică a fost utilizată în producerea instrumentelor și lucrurilor lumii umane. Tot ea a ajuns să fundamenteze și să asigure, din ce în ce mai mult, teoriile științifice asupra naturii. Faptul s-a dezvoltat exploziv de la Renaștere până în prezent. Toate acestea au condus, din vechime și până în zilele noastre, la întrebarea privitoare la statutul ontologic al „obiectelor” matematice. Acestea au fost plasate constant nu la nivelul realității explicit afirmate, ci într-un plan al *idealității*. În sec. XVIII, Leibniz scria:*

„Recunosc că timpul, întinderea, mișcarea și, în general, continuumul, în felul în care sunt luate ele în matematică, nu sunt decât lucruri ideale (s.n.), adică lucruri care exprimă posibilități la fel ca numerele”.

„... deși meditațiile matematice sunt ideale (s.n.), aceasta nu scade cu nimic utilitatea lor, deoarece lucrurile actuale nu se pot abate de la regulile matematice”.

Și mai departe, în același text:

„Dl. Boyle are dreptate să spună, cu cei vechi, că Dumnezeu practică geometria și că matematicile constituie o parte din lumea intelectuală și sunt cele mai proprii să ne deschidă porțile ei.”

Opiniile lui Leibniz, răspândite în câteva pagini, ridică multiple probleme. În primul rând, el recunoaște că obiectele matematice sunt ideale; fapt ce nu le scade utilitatea, deoarece nici „lucrurile actuale” (deci, reale) nu se pot abate de la matematici. Apoi, este de acord cu „cei vechi” că Dumnezeu practică geometria.

Ce caută oare aici Dumnezeu? S-a spus că el este garantul adevărilor eterne ale matematicilor. Dumnezeu sau zeii erau considerați a fi garanți pentru realitatea a tot ceea ce ființează pe suprafața pământului, inclusiv pentru existența omului, de vreme ce toate sunt considerate drept creații sau creaturi ce ființează doar în virtutea relațiilor lor cu creatorul.

Din motive care țin de dezvoltarea temelor acestui capitol dar și de articularea sa cu celelalte și cu ansamblul problemei avute în vedere și

* Curtius, E.R. „Literatura europeană și Evul Mediu latin”, Ed. Univers, București, 1970.

* Leibniz G.W., „Opere Filosofice I”, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1973, p. 359-362.

puse în dezbatere, vom trece în revistă, în continuare, pe scurt, derularea ritualului sacral tradițional, prin care e invocat și actualizat zeul. Aparenta rupere de continuitate a discursului sperăm că se va reface progresiv.

4.4. Ritualul sacral tradițional; spațio-temporalitatea acestuia și semnificația sa pentru comunitate

Ritualul sacral presupune un loc și un timp anumit, bine precizat, pentru desfășurarea sa.* El se petrece la date cunoscute, în locuri consacrate, organizate printr-o infrastructură ma-tematică și marcate prin însemne și simboluri cu semnificație specială. Pentru a se apropia de teofania așteptată, omul trebuie să parcurgă un drum inițiat, prin etape ascensionale. Au loc posturi, purificări, rugăciuni individuale și colective, invocări, așteptări, o stare de „incubație”. Toposul teofaniei, deși cunoscut și venerat tot timpul, e pregătit și el în mod special, înfrumusețat, astfel încât să se instituie o atmosferă sărbătorească specială. Totul este organizat și oficiat de preoții zeului, cu statutul lor special de intermediari. În sfârșit, la timpul și în locul convenit, se petrece evenimentul prezentificării simbolice a zeului, trăit direct sau indirect de către comunitatea participantă. Din vechime – așa cum arăta Mircea Eliade – această actualizare, realizată prin regresia la origini, la acel „*illo tempore*” din trecut, când s-a produs evenimentul original, de obicei creator sau cu o semnificație deosebită, are valoarea unei regenerări, a garantării persistenței celor ce sunt în lumea umană, dând siguranță existențială comunității și indivizilor săi.

Spațio-temporalitatea în care ritualul sacral îi transpune pe participanți este net distinctă de cea a vieții obișnuite, organizată prin muncă și diverse practici omenești. Ea se articulează însă coerent, fără discontinuitate, cu sărbătorile și manifestările oamenilor, similare acestora. Iar toate la un loc constituie un mediu care pretinde, favorizează și etalează acele modalități de afirmare ale oamenilor care cultivă frumosul și prețiosul, ceea ce e valoros și ieșit din comun, demn de admirat. Pe primul loc plasându-se artele frumoase.

Frumosul este trăit de către om și în condițiile contemplării admirativ-solitare a aspectelor lumii bine alcătuite, cu trimitere către transcendență. Între frumusețea ce se etalează în solemnitatea sau vuietul sărbătorii și cea trăită în intimitatea subiectivității conștiente, ce contemplă solitar, se pot stabili poziții intermediare. Oricând însă, ceea ce induce realmente o contemplare admirativ-artistică are un potențial sărbătorec.

* Eliade M., „*Traité d'histoire des religions*”, Ed. Payot, Paris, 1974.

4.5. Mitul sacral ca aspect al logosului desfășurat în timp

Ritualul sacral implică artele hermetico-apolinice. El nu e posibil fără de o povestire sacră, un mit. Și nici fără un moment temporal și un topos consacrat, cum ar fi un templu.

Povestea sacră, deși esențială, nu e suficientă pentru practica ritualului sacral și pentru contemplarea ființei transcendente ce se corelează cu acesta. Desigur, ea trebuie cunoscută. Mai bine zis, zeul trebuie să fie prezent, pentru muritor, într-o istorisire, în planul logosului, putându-se astfel distribui fără să se împartă cât mai multora, care vor ști în cine să creadă, pe cine să venerateze, să vizeze, în zona transcendenței. Doar pe această cale el poate fi invocat și în afara ritualului comunitar de către o persoană aflată la ananghie care-i aduce sacrificii circumstanțiale. Sau care îi adresează o rugăciune. Și tot printr-o astfel de cunoaștere mediată prin logos, muritorul poate bănuși cine i se adresează, așa cum i s-a întâmplat lui Iacob, Moise sau Pavel.

Sacralitatea desfășurată în elementele logosului-tematic mai e prezentă prin reprezentarea figurativă a lumii zeilor, a peripețiilor acestora, sub formă de basoreliefuri, statui sau picturi. Și încă, la limită, prin simboluri. Acest nivel, al simbolurilor, este unul din principalele toposuri în care pot apărea intersectarea și transgresarea între universul logosului figurativ și cel al matematicelor, fiind, în același timp, intim corelat cu problematica transcendenței.

În cadrul ritualului sacral, fragmente din povestea sacră sunt invocate, recitate, psalmodiate. Ele pot fi reprezentate și prin scenete de tip dramatic. Spațiul sacru, templul, poate fi plin de statui și basoreliefuri, de mozaicuri și picturi, toate invocând secvențe și personaje ale mitului. Dacă psalmodierea se petrece în timp, statuia se evidențiază în spațiu. Spațio-temporalitatea susține derularea ritualului în perspectiva sa tematică, ce se oferă hermeneuticii.

4.6. Arte apollinico-matematice; arhitectura și muzica

Dintre artele apollinico-matematice, cele mai reprezentative ar fi arhitectura și muzica. Acestea participă, din plin, la derularea ritualului sacral. Ce ne spun ele, dacă le privim din perspectivă spațio-temporală și, mai adânc, din orizontul matematicii?

Iată, avem în fața noastră templul, centrul teofaniei și al acumulării artelor frumoase ce slujesc zeul. Templul este o realitate spațială impresionantă, echilibrată și frumoasă, cu suprafețele și liniile sale specifice, cu pătratele paralelipipedelor, cercurile, triunghiurile, cuburile și cilindrii săi, ultimele desfășurându-se ca ritmicitate a coloanelor.

Întălnim forma geometrică și repetarea simetric-urcătoare a scarilor, septările interioare, organizarea ferestrelor printr-o simetrie de translație. Dar, pe lângă această evidență spațială, dacă ne gândim mai bine, înțelegem ușor cum templul, ca topos semnificant al theofaniei, e și un element solidificat al unei serii temporale. Ceremonia invocării zeului se petrece la o anumită dată, care e așteptată și întru apropierea căreia se fac pregătiri, atât de către officianții cultului, cât și de către credincioși. Apoi, la data precizată, se înaintează spre locul respectiv printr-o procesiune. Apropierea e marcată de secvențe ritualice. Templul este deseori înconjurat, el are zone permise și zone rezervate, chiar interzise, toate avându-și rolul lor în scenariul mitico-ritualic, ce se desfășoară în timp. Privit ca ruină arheologică sau reconstituit într-un muzeu oarecare, la Viena sau Berlin, templul e, desigur, doar un obiect spațial. Dar el nu era și nu este așa în realitatea sa vie, atunci când își afirmă sensul specific de a fi componenta bazală a derulării ritualului sacral.

Acest ritual, desfășurat în jurul și în interiorul templului, e de neimaginat fără muzică; fie că aceasta ritmează secvențele acestuia și le colorează cu un timbru anumit, fie că subîntinde psalmodierea mitului, evocările și invocările, osanalele pe care le cântă corul; sau, pur și simplu, face să rezoneze întreg templul-catedrală, cu toată geometria și aritmetica sa implicată, cu toți participanții la ritual, ce intră într-un regim sufleteș special, atunci când orga își desfășoară vibrațiile incantatorii.

Infrastructura matematică a muzicii a fost studiată și afirmată de Pytagora, ce o pune în consonanță cu organizarea cosmosului. Ea a fost intens susținută de specialiștii sec. XX, inclusiv de Xenakis. Demonstrarea acestei corelații, filosoful grec o făcea prin studierea lungimii corzilor ce vibrează deasupra unei cutii de rezonanță. Lyra, inventată de Hermes și devenită simbol al lui Apollon, este, în mod evident, un obiect spațial. La fel, de altfel, ca toate instrumentele muzicale, așa de variate, posibil de a fi admirate, de exemplu, la Hoffburg în Viena și încă în câte alte locuri, răspândite pe întregul globului. Inclusiv instrumentele inventate în ultimele decenii. Muzica, oricât de diacronă ar fi ea, se afirmă în lumea oamenilor ce o execută și o receptează, cândva și într-un anumit loc. Poetul ce cântă, acompaniat de ghitară, un „lied“ melancolic, fie că e ascultat sau nu de către alții, o face așezat pe o piatră sau un scaun; iar muzica sa iradiază concentric din acel topos anumit, până undeva, fără a se răspândi nestăvilit în tot universul. Un cor sau o orchestră ce execută un cântec sau o simfonie sub conducerea unui dirijor stau într-o ordine spațială anumită pe o scenă, înconjurați sau în fața unor spectatori, într-o sală

anume, într-o clădire special construită pentru această folosință. Iar muzica ascultată solitar, la casă, e un artefact ce ne rupe de situația originară și tradițională, similară cu friza Parthenonului din sala de la British Museum.

4.7. Spațio-temporalitatea și matematicul; estetica transcendentă a lui Kant ca domeniu al desfășurării judecăților sintetice a priori ale matematicii pure

Insistența cu care au fost menționate aspectele specifice ale trăirii spațio-temporalității de către om în anumite situații speciale ale existenței sale – cum ar fi jocul, sărbătoarea, ritualul sacral, contemplația artistică – precum și rolul specific pe care-l joacă spațiul și timpul în unele arte, ca arhitectura și muzica, au fost aduse în discuție, deoarece, la un moment dat, în gândirea Europei, aceste categorii au fost decupate din seria tradițională a celorlalte și considerate de către Kant ca stând la baza unei instanțe speciale, a infrastructurii „transcendentale“, a ființei raționale finite pe care o reprezintă omul. În „Critica rațiunii pure“ el diferențiază „estetica transcendentă“, ce se referă la intuițiile sensibile a căror formă o reprezintă spațiul și timpul, de „logica transcendentă“ ale cărei forme sunt celelalte categorii: ale cantității, calității, relației și ale modalității.*

Judecățile sintetice a priori aplicate esteticii transcendente ar produce expresiile și adevărurile matematicii pure; cele care implică logica transcendentă ar face posibile judecățile a priori adevărate ale fizicii pure. În această formulare inițială, poziția lui Kant ar părea clară și tranșantă. Ulterior, lucrurile se complică.

Filosoful din Königsberg califică primele două clase categoriale – cea privitoare la cantitate și cea privitoare la calitate – drept „categorii matematice“. Iar pe celelalte două – ale relației și ale modalității – drept „categorii dinamice“. Argumentarea sa este că primele două clase de categorii sunt constitutive obiectului, pe când celelalte două privesc obiectul constituit în interrelațiile sale. Sugestia lui Kant asupra funcției constitutive a matematicilor e deosebit de interesantă și asupra ei vom reveni. Pentru moment menționăm că, totuși, categoriile denumite „dinamice“ joacă și ele un important rol în știința

* Kant I., „Critica rațiunii pure“, Ed. Științifică, București, 1969. În formularea clasică a lui Aristotel, categoriile sunt prezentate în ordinea: substanța, cantitate, calitate, relație, loc, timp, poziție, posesie, acțiune, pasiune (Aristotel, Organon I, Ed. Științifică, București, 1957).

matematică. Precum și faptul că, dincolo de „dinamică”, I. Kant nu accede la „semantică”.

4.8. Sensul grecesc primordial al noțiunii de „matematic”

Un mare cunosător al filosofiei și limbajului conceptual grecesc, e vorba despre Heidegger*, ne spune la un moment dat că: „ma-temata” semnifică pentru greci „ceea ce omul cunoștea deja dinainte atunci când lua în considerare ceea ce este” și atunci când intra în relație cu lucrurile. Pentru „corpuri”, „ma-temata” semnifică ceea ce face ca ele să fie corpuri; pentru plante, ceea ce face ca ele să fie plante; la fel cum pentru animale – animalitatea, pentru om – umanitatea. Dintre aceste cunoașteri prealabile – deci din ceea ce e matematic (ma-tematic) fac însă parte și numerele. Când noi vedem trei mere pe masă, recunoaștem că sunt trei. Numărul trei, triplicitatea, ne este deja cunoscut. Aceasta înseamnă: numărul este un lucru (obiect) matematic. Doar pentru că *numerele* se impun cu o pregnanță de necontestat, ca totdeauna „deja-cunoscute” și astfel constituite, fiind realizată pentru ceea ce e „matematic” situația cel mai ușor de recunoscut, numele de „matematică” a fost rezervat pentru ceea ce tratează despre numere. Se știe că Heidegger, prin hermeneutica sa, a forțat uneori sensul unor cuvinte și expresii grecești, în intenția de a regândi problema ființei și, în general, metafizica și filosofia tradițională. În acest caz însă ne putem edifica destul de ușor, consultând un dicționar**. Vom găsi, astfel, că, în limba greacă veche, cuvântul „matema” însemna studiu, știință, cunoaștere; „matematicos” – cel ce se dăruie științei, cunoașterii, învățării; „matisis” – actul de a învăța, cunoaștere, știință (de unde și celebra Mathesis Universalis a lui Descartes – cunoaștere generală bazată pe metodă, ce se vrea o regulă generală; dar care, într-adevăr, propulsează – pentru epoca modernă – matematicul, înțeles acum în sens restrâns, la baza cunoașterii lumii). Deci, la greci – așa cum sublinia Heidegger – matematica însemna, inițial și în general, cunoaștere evidentă și sigură, ce se constituie într-un fel „a priori”. Această cunoaștere, care și manifestă necritic siguranță, i-a iritat pe scepticii din vechime. Una din principalele cărți ale lui Sextus Empiricus se intitulează „Pros mathematicos”** și e tradusă în românește prin „Împotriva înțelepților”.

* Heidegger M., „Timpul imaginii lumii”, Ed. Paideia, București, 1998 (lucrarea a fost publicată în „Holtzwege”).

** Bailly M.A., op.cit., p. 1215.

Kant încearcă să facă față sfidării sceptice, prin care empirismul lui Hume se impusese în Europa. De aceea, el se va strădui să expună convingător cum o parte din cunoștințele ce ne apar evidente a priori – cele ale vechilor „matematicieni”, atât în sensul lui Pytagora, cât și în cel criticat de Sextus Empiricus – se elaborează printr-o specie deosebită de „judecăți sintetice”. Judecățile sintetice a priori privitoare la formele sensibilității, adică la spațiu și timp, ar produce matematica pură.

4.9. Matematica implicată în artele arhitecturale și în lucrurile utile produse de om

Matematica se aplică și e implicată în arte, atât în cele frumoase, cât și în cele utile, în crearea de instrumente, unelte și obiecte pentru uzul oamenilor.

Să ne reprezentăm din nou un templu dedicat zeului. El este o construcție realizată din diverse materiale, de arhitecți calificați, o casă mai specială, ce adăpostește simbolul zeului, aspirând credincioșii ce i se închină, o dată cu invocarea teofaniei. Ca orice casă, el are o anumită formă, cubică sau paralelipipedică, circulară sau prin combinația diverselor forme geometrice, care se regăsesc în organizarea acoperișului său, în ritmarea diverselor aspecte exterioare și interioare, în ferestre și scări. Pentru a fi demn de locuitorul său, de zeu, templul trebuie să fie frumos și bogat. Mare parte din frumusețe îi este asigurată de organizarea sa ma-tematică și de ornamente – și ele mult bazate pe matematică – de materialele ce se îmbină în construcția sa. Și care îi asigură parțial și rangul de bogăție, alături de multe alte valori materiale înmagazinate în interiorul său, sub formă de lucruri prețioase, constituind uneori un tezaur.

Castelele regilor și nobililor încorporează de asemenea matematica armonios ordonată, podoabe și bogăție, plasându-se și ele printre acele lucruri omenești ce pot exprima frumusețe. Și la fel, orice casă de om, mai bogat sau mai sărac, implică matematica și poate ocaziona frumosul. În așezări, casele se adună una lângă alta, formează străzi ce duc spre o piață rotundă sau pătrată. Orașul poate fi înconjurat de ziduri care uneori au o formă stelată. Între așezări se îndreaptă sau se curbează drumurile străbătute de oameni, care și mașini, drumuri ce sar peste ape; iar apele necesare urbei sunt aduse din munți prin

* Sextus Empiricus, Opere Filosofice, vol. I., Ed. Academiei, București, 1965.

apeducte. Ce multă geometrie și aritmetică, ce matematică a făcut vizibilă pe fața lumii civilizația Romei! Câtă frumusețe și matematică nu ni se înfățișează prin teatrele și amfiteatrele lumii greco-romane? Peregrinând prin Roma și intrând în Pantheon, nu rămâi oare uimit de frumusețea construcției, contemplând savanta frumusețe geometrică a boltei? Plimbându-te pe străzile cetății eterne nu ești oare impresionat de obeliscurile egiptene? Sau de „piramida sacră” ce te duce cu gândul la piramidele mari de la Ghizeh, cu tot misterul și frumusețea lor, cu toată perfectă lor geometrie, corelată matematicii bolții cerești, cu arta matematică a astronomiei?!

De la arhitectură se poate trece cu ușurință spre artele utilitare și spre tehnologia producției de instrumente. În interiorul casei avem mobila, paturile, lada și dulapul, masa și scaunele. Toate implică și încorporează matematică, toate acestea pot fi frumoase. De frumosul lumii utilitare, cel casnic și necasnic, s-a ocupat școala „Bauhaus” și se preocupă azi, zilnic, „designerii”. Ce lume geometrică fantastică nu încorporează oare în ele oalele, oalele arhaice, fie cele chinezești, fie cele grecești!? Ieșind din casă, într-o gospodărie de țară, găsim fântâna și carul cu cercurile și cilindrii lor, plugul, sapa și furca, ce acționează pe principiul pârghiilor, punând la lucru triunghiurile. Am mai putea invoca matematica ceasurilor, fie ele cu pendul sau cu arc și roțile. Este inutil să insistăm la acest nivel asupra evidenței matematicilor – tot mai complexe – utilizate, aplicate și încorporate în toate instrumentele și uneltele produse de om – până la automobile, avioane, computere și nave spațiale – și a tuturor bunurilor de utilizare, pe care omul le realizează. E de ajuns să aruncăm un ochi asupra programei analitice a oricărei universități tehnice, din care matematica nu va lipsi nicicând. Sau să ne uităm cu un ochi atent, prin magazine și în jurul nostru, când ne depănăm viața cea de zi cu zi.

4.10. Matematicile se opresc în marginea semnificației

În temple, castele și locuințe, vom întâlni însă și multiple elemente ale artelor figurative ce țin de universul lui Hermes: scene pictate, mozaicuri, basoreliefuri, sculpturi ce reprezintă personaje izolate sau în interacțiune. Elementul de bază al acestora e o „figură-scenă” care semnifică ceva, implicând un discurs comprehensibil, cu semnificație și sens. Aspectele figurative se pot detașa uneori de context și de eveniment, apărând ca atare, izolate: un om, un animal, o plantă, o floare, un fruct, o sabie, un car sau chiar o roată de car; o casă, un templu, o cruce. Ele pot apărea, în percepție directă; sau pot fi

reprezentate pe o hârtie sau un perete. Toate ne pot apărea ca figuri ce au o semnificație. O figură semnificativă este altceva decât una geometrică, chiar dacă poate să se asemene mult cu aceasta. Roata unui car ne apare ca un cerc spre centrul căruia converg mai multe raze. Dar ea poate, în reprezentare, să semnifice și un simbol, al soarelui, de exemplu. Figurile matematice și matematica întreagă se opresc în marginea semnificației. Ele sunt constitutive pentru figurile semnificative – pentru „obiect”, cum spunea Kant – dar nu depășesc bariera logოსului-tematic.

În primă instanță, orice lucru se prezintă prin aspectul său, prin „eidos”, cum spuneau grecii. Dar și în plan secund, structural și funcțional, tot forma este cea care-i păstrează constanța și îi asigură identitatea, care-i permite, la prima vedere, apartenența la o clasă de obiecte. Intervine însă acum, pe lângă structura formală, și semnificația, corelată cu definiția. La greci, „eidos” înseamnă și definiție. Iar Platon a instituit termenul filosofic de „idee”, pornind de la acest semantem. Forma semnificativă, specifică unui lucru singular ce aparține unei clase, unei specii, unui gen, încorporând structura funcțională, păstrează ceea ce e propriu lucrului respectiv în cursul diverselor interrelații, metamorfoze, combinări, creșteri și deformări circumstanțiale, între naștere și picire. Acesta e sensul pe care l-a înțeles și l-a impus Aristotel – ca „morfă”, ca „eidos” în sens largit – și care a făcut apoi ca peste două mii de ani tot ceea ce e „formal” – opus amorfului, materiei amorfe – să fie apreciat ca ceva de ordinul esențialului și al semnificației inteligibile. Când o realitate se împlinește, ea a ajuns într-o bună formă. De la aceste sensuri, limba română a produs nu doar expresia „a fi în formă”, ci și termenul specific valorii estetice, adică „frumosul”. Incandescența antropologică a formei semnificative din planul logოსului este ceva diferit de figura geometrică ideală, perfectă, abstractă și rece, expresie doar a unei definiții riguroase; a unei idealități, a unei potențe, cum gândea și scria Aristotel. Dar nici nu e posibilă fără asimilarea și încorporarea acestui strat al ma-tematicului.

4.11. Discursivitatea logოსului dă sens formei semnificative apărând ca parte componentă a acestuia

Oricât de bine constituit ar fi un aspect al realității, ce se bazează pe o infrastructură ma-tematică bine organizată, pentru a vorbi de *formă semnificativă* trebuie să avem în vedere ansamblul logოსului uman, desfășurat prin intermediul limbajelor. Și, mai ales, aspectul său tematic, ce reverberează în – și din – cel teoretic.

Ritualul sacral nu e posibil fără povestea mitică a zeului. Existența oamenilor nu e nici ea de conceput fără mulțimea infinită de povestiri și istorii, de discursuri sau expuneri discursive, sistematice, asertive, ce sunt generate, metamorfozate și se reafirmă continuu în interiorul antroposului, cu pretenții de adevăr și verosimilitate, în mediul și prin intermediul limbii. Or, toate acestea sunt „tematice“, exprimând semnificații și sensuri; deci, se plasează la alt nivel decât infrastructura ma-tematică. Iar „formele semnificante“ își derivă semnificația din ansamblul contextual al discursivității logosului semnificant, tematic, teoretic.

Povestea sau istoria pot fi depășite în timp, prin rostire, către alții, care o ascultă și participă astfel la cele prezentificate. Ea poate fi evocată și grafic, figurativ, în plan spațial, prin tablouri, basoreliefuli sau benzi desenate. Secvențialitatea temporară se menține și în acest caz. Privind, într-o biserică creștină, picturile ce ne prezintă viața și patimile lui Iisus, constatăm că ele nu sunt lipsite de legătură una cu alta, ci se succedă după o anumită ordine istorică, la fel ca în Evanghelii; chiar dacă noi le putem privi în ce succesiune vrem. În cazul prezentării figurative a unei istorii, pot fi selecționate doar unele secvențe, considerate cele mai importante sau care slujesc un scop circumstanțial; sau un singur personaj, ansamblul istoriei fiind considerat drept cunoscut. Faptul nu se referă doar la picturi, ci și la mozaicuri, basoreliefuli, vitralii, statui sau la alte tipuri de reprezentare plastică și ornamentală.

În cadrul modalităților de reprezentare, menționate mai sus, se poate realiza o interferență între tematic și matematic. Aceasta se petrece în primul rând cu formele semnificante ce se bazează pe istorisiri sau povești. Un animal, o frunză, un strugure, o floare de lotus, de exemplu, sau un crin pot fi stilizate, prezentate prin contururi simple, clare și pregnante, care se pretează la o analiză matematică. Ele pot intra și în derularea unei simetrii de translație, ca motive ornamentale desfășurate pe pereții clădirilor, pe suprafețele oalelor și blidelor, pe draperii și covoare, pe mânerul săbiei, pe harnașamentul cailor, pe fețele de masă, pe ștergere, pe covoare, pe țesături cu care se îmbracă oamenii, pe pereții clădirilor. Iar în cadrul acestei derulări ornamentale, figurile semnificante respective se pot combina, în diverse grade, cu unele propriu-zis geometrice. Toată construcția realizată, prin astfel de mijloace, pe un covor, pe un perete, pe o suprafață publică importantă poate avea un sens strict ornamental. Dar ea poate să tindă a se organiza într-o ideogramă, cu o semnificație și o vizare specială, ca în covoarele orientale sau oltenesti. După cum poate

contribui la construcția unei „mandale“, figură complexă, ce invită la contemplări dintre cele mai adânci.

4.12. Simbolul

Tematicul se poate concentra în simbol, caz limită al acestui domeniu, în care semnificația formei figurative este exacerbată până la nivelul în care depășește instanța logosului și vizează transcendența. În plus, în zona simbolului, aria tematică poate absorbi și „elemente“ matematice. Nu doar că forma își păstrează pregnanța și specificitatea; descori (la începuturi cel puțin), ea nici nu se detașează de obiectul sau ființa ce o instituie. Scarabeul avea semnificații simbolice sacre, atât ca ființă vie, cât și modelat în materie sau gravat pe anumite amulete. Animalele și plantele, ce devin și sunt reprezentate ca simboluri, ce se insinuează în heraldică, sunt de obicei stilizate geometric; și de multe ori beneficiază de simetrii de oglindire.

Ciudata figură a vulturului cu două capete, venită se pare din străvechimi, de pe pământurile Anatoliei, s-a impus în heraldica Bizanțului, pentru a se distribui apoi între imperiul țarist al Rusiei și cel al kaiserului austriac*. Simboluri pot fi culorile, incluse deseori în forma paralelipipedică a drapelelor. Dar și figurile geometrice și numerele. Cercul poate simboliza cerul, pătratul – pământul, triunghiul (ca „delta“) își are simbolistica lui. Și la fel, triunghiurile intersectate sub forma „stelei lui David“, steaua cu cinci colțuri, pentagrama, svastica, crucea. În mod special, crucea se identifică cu forma intens semnificantă a lui Iisus răstignit; iar forța sa simbolică extraordinară se datorește faptului că este analoagă cu schema corporală a omului ce se expune lumii cu brațele întinse. Pentru a încheia, menționăm că și numerele, de la unu și până la doisprezece, au încorporat și exprimat, de asemenea, o foarte bogată simbolistică.

În domeniul simbolisticii, ne aflăm însă, predominant, în câmpul logosului semnificant, deoarece semnificația simbolului – și forța sa de reuniune participativă și de modelare a colectivității – derivă din discursul tematic. La acest nivel, obiectele matematicii nu se află în lumea lor, nu îndeplinesc nimic din funcția ce le este specifică. Pur și simplu, sunt preluate în calitate de aspecte sau imagini prezente în lumea umană și utilizate cu o semnificație „simbolică“.

* Chevalier J., Gheerbrant A., „Dicționar de simboluri“, Ed. Artemis, București, 1994, vol. 3, p. 480.

4.13. Poezia plasată la interferența între artele tematice ale logოსului și cele apollinico-matematice

În continuare vom spune câteva cuvinte despre poezie. Poate nu întâmplător pentru această artă a fost confiscat cuvântul „poesis”, care la greci însemna creație în general. Poezia, ca gen artistic, ține de universul logოსului – tematic. Nu e greu de susținut că multe alte produse ale acestuia au ceva „poetic” în ele. Oricum, invocările și rostitile din timpul ritualului, și chiar povestea sacră – pentru creștini, evangheliile – nu erau indemne de elemente poetice, în structura textului și în modalitatea lui de actualizare; și la fel, psalmii, rugăciunile, până la un punct și predicile. Dar nici vechile epopei nu făceau excepție. Unul din aspectele specifice poeziei propriu-zise, este strânsa ei corelație cu muzica. Din străvechime, muzica instrumentală însoțea, într-un fel sau altul, recitarea poeziei, chiar dacă nu așa de obligatoriu ca în cazul dansului. Poezia își are însă propria-i muzicalitate, mare parte din ea exprimându-se direct prin cântec. Oricând, chiar și în zilele noastre, „poezia-poezie” e rostită cu un alt ton decât cel al vorbirii curente – la fel ca și discursul liturgic, sonoritatea fiind modulată astfel încât apare ca intermediară între expunere și cântare. Dar nu aceasta reprezintă esențialul problemei.

Poezia e caracterizată formal prin ritm, structură, rimă, tropi și topică. Dintre acestea, primele două țin de domeniul discursiv al matematicului. Dar, înainte de a comenta aceste probleme, se impun câteva precizări. Povestea și istoria, care au fost invocate ca reprezentând, la un moment dat, logოსul, constau dintr-o relatare structurată, dintr-un discurs semnificant și cu sens (sau dintr-un text, cum se spune în zilele noastre). În cazul poeziei urmează să invocăm un element mai bazal, care este propoziția. Și care, în logică, ne dă judecata. Banalul (pentru noi) fapt că o propoziție constă din subiect, atribut, predicat și complement, are aici, la nivelul poeziei, importanță majoră. Și la fel, modul aritmic al marchează propoziția în ființarea sa în mijlocul logოსului uman. Mai precis, forma întrebării, alături de răspunsul la întrebări; apoi forma exclamării, exprimând nedumerire, surpriză, admirație. De asemenea, cea a insinuării, recomandării, sfătuirii, îndemnului, poruncii, chemării, rugămintii. Apar și modalitățile pe care le induce negația, mai mult sau mai puțin categorică. Și încă, fără a se ajunge până la discursul tematic propriu-zis, propozițiile se pot compune prin conjuncție, disjuncție, implicare sau prin condiționare. Iar toate acestea se pot combina între ele, organizându-se discursiv sau secvențial, eliptic, monologal, dialogal.

Poezia utilizează toate aceste aspecte ale logოსului, neignorând nici discursul ce relatează povestirea, deci eroii și peripețiile acestora, din care decupează de obicei secvențe și „imagini”, așa cum procedau și artele plastice. Dar propoziția ce stă la baza poeziei poate interveni și prin semnificația aserțiunii, a „sentinței” formulate. E vorba de acele expresii pline de răle, de înțelepciune, care, exprimate concis, pot constitui subiect de meditație și interpretare, de hermeneutică. Astfel de sentințe, grecii le numeau „gnome”. Sub această denumire ni s-au păstrat câteva din gândurile celor „șapte înțelepți”. Ele vor apărea ulterior ca „maxime”, „devize” sau gânduri care concentrează, în câteva cuvinte, un sens adânc.

Unul din aspectele esențiale ale poeziei, care mai țin de lumea logოსului – și mai precis de cea a limbajului – îl constituie tropii. Poezia nu e posibilă fără metaforă, metonimie, comparație, hiperbolă, aspecte pe care nu le vom comenta aici. Dar ea nici nu se reduce la atât, tropii putând fi prezenți și într-un discurs retoric sau într-un roman.

Prin organizarea specifică a discursului poetic, se exprimă și se induc stări afective: tristețe „elegiacă”, euforie admirativă sau incantatorie, disperare și ură, seninătate și dragoste. Iar la generarea acestora participă parțial și infrastructura „ma-tematică” a poeziei.

Dintre elementele matematice ale poeziei, primele de invocat sunt ritmul și organizarea structurată prin lungimea strofelor. Ritmul îl regăsim în organizarea muzicii și a dansului și el este clar precizat prin succesiunea regulată a unor secvențe formate dintr-un număr fix de elemente (picioare) de un anumit fel; urmate de o altă secvență mai mult sau mai puțin similară, totul repetându-se de un număr finit de ori; și apoi reluându-se. Încă Pytagora și pytagoreenii remarcaseră tema simetriei în universul matematicilor. Poezia o dezvoltă în cadrul unei structuri a logოსului lingvistic expresiv. De fapt, regularitatea metrică a poeziei implică asimetrii, dar care fac parte integrantă din structura ce se reia identic, printr-o simetrie de translație. Ritmicitatea muzicii tradiționale, cea care a susținut dansul, avea aceeași alcătuire, prin „frazări” ce se repetă împreună cu figurile dansului. Până și tematica melodică a muzicii se reia periodic, chiar dacă în alte tonalități, dezvoltându-se o temă cu variațiuni. E drept că, în muzică, ritmicitatea – asigurată mai ales de instrumente de percuție – variază mai mult decât în poezie, putând avea crescendouri și descrescendouri, diverse rupturi și treceri rapide spre variate modulații ritmice. Și, în plus, în muzică s-a dezvoltat contrapunctul, palier la care poezia nu poate accede decât indirect. În schimb, ei îi stau la îndemână alte mijloace, la acest nivel ritmico-structural.

La cele deja menționate adăugăm acum rima, ce permite punerea în corespondență a diverselor cuvinte, prin sonoritatea finalului lor. Simetrii – sau stâlpi de susținere în vederea reluării – sunt realizate prin repetarea unei strofe. Sau însuși ansamblul poeziei poate fi organizat printr-un număr finit de strofe cu diverse reguli de repetiție și simetrie. Așa este cazul sonetului sau al glossei.

Toate cele menționate anterior se referă la aspecte strict formale, exprimând o matematică incorporată, care asigură, mai ales prin simetriile de translație, alternanțe și pauze, o structură formală abstractă, cu totul indiferentă față de conținutul semnificativ al cuvintelor și expresiilor utilizate. Iar această infrastructură o putem numi fără reticență ca „ma-tematică”, ea ținând de universul lui Apollon și fiind asemănătoare cu ceva din infrastructura muzicii și a dansului.

Bogăția interferențelor dintre logos și matematică și șansa de a conține gnome constituie poate motivul pentru care Kant* considera acest gen ca fiind suprem în domeniul artelor frumoase. Și poate tot de aceea, Heidegger reduce esența și originea operei de artă la poem, „formulă prin care ne adresăm zeilor”, închinându-și o bună parte din anii înțelepciunii sale târzii, analizei hermeneutice a unor fragmente din poeziile lui Hölderlin și Rilke.

4.14. Aspectul „organizațional” ca prelungind matematicul în direcția discursivității logosului; romanul și drama

Matematicul din artele frumoase și utile, identificabil de altfel și în natură, implică „matematica pură”, cu obiectele sale ideale, pe care omul se străduiește să o sesizeze și să o dezvolte în „știința matematică”. Cea pentru posibilitatea și validitatea căreia, Kant a propus judecățile sintetice a priori, dezvoltate în aria Esteticii transcendente. Tematicul prezent în aria artelor, a mitului și a științelor își are și el o zonă de referință în derularea existenței de zi cu zi a oamenilor ce ființează în comunitate, și se afirmă prin povești, istorii, relatări, expresii, discursuri, dialoguri, bârfe, caracterizări și multe altele.

Discursul tematic, în măsura în care e structurat ca o unitate de o anumită amploare ce are semnificație de ansamblu, are o structură, o organizare interioară, care nu poate fi numită propriu-zis matematică; dar ea reprezintă tot o condiție de posibilitate pentru felul determinat

de afirmare discursivă a unei povești, a unei istorii în cadrul logosului lingvistic. Tema de ansamblu constă din evenimente cu sens, la care participă diverși eroi; ea e organizată din secvențe, din „situații-evenimente”, ce se succedă într-o anumită ordine. Unele din acestea pot fi condensate, altele diluate și amânunțite. Se pot derula, în același timp al povestirii, teme paralele, fiecare cu eroii și evenimentele lor, aflate în mai mare sau mai mică legătură cu tema principală. Uneori accentul poate fi pus pe evenimentul în care se confruntă mai multe personaje, alteori, pe erou și subiectivitatea sa, în alte cazuri pe ambianța fizico-umană în care se petrece totul. Aceste aspecte ale discursului tematic apar cu pregnanță în narațiunea românească și, mai recent, în filme. Eroii își pot aminti alte secvențe tematice care se corelează cu cele actuale, ei pot fi luminați din multe puncte de vedere, discursivitatea expunerii se întretaie cu dialogul, cu întrebarea, porunca, sfătuiră, rugăminte, mirare. Elemente ale poeziei se infiltrează și ele în expresivitatea discursului. Diverse timpuri umane se întretaie, evoluează paralel, se contopesc, se despart, în această diacronie a povestirii ce se derulează expresiv.

Cele menționate mai sus presupun „taxisul”, adică ordinea prezentării în succesiune, despre care vorbeau teoreticienii retoricii antice. Mai mult încă, e prezentă o savantă structurare sau organizare a expunerii discursului tematic. Acest aspect „organizațional” se articulează cu cel propriu-zis matematic în elaborarea și manifestarea reprezentărilor artistice tematice, precum romanul și drama. Dar el poate fi considerat, la fel ca matematica, un implicat al existenței naturale, firești. Cu atât mai mult, cu cât ordinea și măsura – sau, altfel spus, structurile de ordine – pot fi înțelese ca un strat constitutiv al lumii, „a ceea ce este”, așa cum comentează, în ultimele decenii, Bohm.*

Drama încorporează toate cele menționate mai sus. Ea e reprezentată sub formă de spectacol public, emoționând participanții. De la începuturile grecești și până în zilele noastre, tragedia, ce încorporează drama, a asimilat frecvent nu doar poezia, ci și muzica și dansul. S-a ajuns chiar la „opera dramatică” și la „operetă”. Aspectul său specific, similar de altfel cu cel al romanelor, constă din a se concentra asupra destinului oamenilor, asupra aspectelor etico-morale. Artele lui Apollon, singure, nu sunt suficiente în acest domeniu. Cele ale lui Hermes vizează de la început sensul existenței umane, pe care-l dezbat, ajutate de infrastructura lor organizațională. Împreună, artele

* Kant I., „Critica facultății de judecare”, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 222.

* Bohm D., op. cit. p. 68.

apollinico-hermetice sunt centrate de om. Nu degeaba gândea Kant că cel mai frumos lucru de pe lume este omul.

4.15. Matematicul implicat în natură

Matematica e implicată, incorporată, nu doar în produsele artelor omenești, ci și în natură. Natură ce-i este accesibilă omului, pe care el o cunoaște și utilizează, pe care o contemplă și o presupune.

Plantele ne oferă observației, pe lângă cilindrii tîijelor și trunchiurilor, extraordinara simetrie de translație, oglindire și rotire prezentă în frunze și flori. Și, la fel, insectele, atât prin corpul lor simetric, cât și prin ceea ce ele construiesc, ca de exemplu fagurii albinelor. Toate animalele au, de fapt, parte de simetrii variate și aproximează diverse forme geometrice, în toate părțile corpului lor și-n toate construcțiile ce le realizează. Privind cristalele, oamenii nu s-au mai putut îndoi de faptul că „natura geometrizează”. Fulgii de zăpadă ne pun în față același miracol de forme ordonate. Iar știința modernă ne-a arătat sau sugerat prezența intensă a matematicii în acele domenii ale naturii ce nu sunt vizibile cu ochiul liber, cum ar fi moleculele, genele sau universul subatomic. Vârtejurile sau râpele ce le întâlnim în natură constituie în prezent capitole ale științei matematice. Precum și creșterea embrionilor și evoluția pustiitoare a ciclonilor. Și de ce să neglijăm oare cerul, cerul al cărui studiu astronomic oamenii l-au considerat dintotdeauna ca ținând de câmpul artelor matematice.

4.16. Știința matematică a oamenilor

Matematica este pentru noi, oamenii, o știință care-și are propriul ei specific și propria ei istorie. „Obiectele” ei, la început numerele și figurile geometrice, sunt abstracte, ideale. Metodele sale operaționale – calculul, construcțiile, fundamentările (prin axiome și postulate), derivările și demonstrațiile (inclusiv reducerea la absurd), rezolvările de probleme și diversele rezultate și descoperiri, „adevărurile matematice”, toate se desfășoară într-un plan de idealitate diferit de cel al exprimărilor și discursurilor coerente privitoare la om și natură.

Acceptând caracteristica de „idealitate” a matematicii, a obiectelor științelor matematice, nu poate fi ignorată nici evidența pe care o indică Pytagora privitor la faptul că matematicul – „ma-tematicul” – se plasează ca un strat constitutiv al structurii cosmosului, al lumii fizico-biologice, necreate de om, cu care el ajunge în intimitate, pe care o cunoaște, și-o reprezintă în teorii coerente și o manipulează prin

intermediul unor instrumente. Care, la rândul lor, presupun matematica. În plus, ea e un implicat al produselor umane frumoase. Iar pe măsură ce omul a ajuns să se cunoască mai bine pe sine, a descoperit o infrastructură matematică în însăși derularea procesului său de gândire, așa cum a arătat, în sec. XX, Piaget. Știința matematică ideală, ce se dezvoltă aparent independent, prin creațiile matematicienilor, și care e intens utilizată în dezvoltarea și asigurarea teoriilor științifice despre lume (în conjuncție cu logica), își caută și ea fundamentări meta-matematice sau intuiționiste. Știința matematică nu e realizată de către om într-un vid de cunoaștere și acțiune, ci este învăluită de „atmosfera”, de „câmpul” acestora.

Când se face referință la judecățile sintetice a priori ale lui Kant, se ignoră faptul că „descoperirea” instanței transcendentele a ființei raționale finite a omului s-a realizat în contextul unei precunoașteri existente, privitoare la natură, om și ființă a acestuia, acumulată de tradiție. Lui Descartes i s-a imputat că, consideră „cogito ergo sum” o certitudine ultimă, de neclintit, deși această cogitație este infinit mediată. Toruși, demersul cartesian admite îndoiala sistematică și coborârea metodică de la planul existenței naturale și banale – impregnată, desigur, de întreaga cunoaștere și poziționare a Weltschaung-ului epocii sale – până la nivelul menționat. De ce nu se ridică oare aceeași pretenție și pentru instanța transcendentă a lui Kant, aceasta fiind justificată doar prin „evidența” de a da un răspuns la întrebarea: cum sunt posibile judecățile sintetice a priori? Faptul de a nu porni de la datum-ul nemijlocit, banal, al existenței umane, pentru a cobori metodic spre fundamente, este reproșul pe care i-l aduce lui Kant, Husserl.

Nu e posibil a se detașa ideile criticismului de cunoaștere, a lumii, a cosmosului, așa cum aceasta era formulată în timpul său, de întreaga dezbateră privitoare la spațiu și timp, ce s-a desfășurat între Cusanus și Galilei, la un capăt, și Newton și Leibniz, la celălalt. Kant uită să spună că, atunci când invoca judecățile sintetice a priori, el, de fapt, „pune între paranteze” – în sensul lui Husserl – lumea cunoscută de către Europa vremii sale. Și că, deci, capacitatea de cunoaștere și creație a omului într-ale matematicii nu e, de fapt, în mod esențial, ceva ce se petrece „înainte” de experiență, ci în „spatele” ei.

Cu toate aceste critici posibile, ideea unei instanțe transcendentele, ce caracterizează – sau, altfel spus, este constitutivă pentru – existența omului (mai precis a „oricărei ființe raționale posibile”) – este o reală și deosebit de importantă descoperire kantiană. Dar, atunci, de ce nu am accepta, oare, o astfel de instanță, plasată la un nivel al

fundamentelor autarhice și având funcții similare și pentru alte ființe ontic valide, cum ar fi biosul și fisisul? Căci, deși, în aceste ultime cazuri, nu avem cum să identificăm în infrastructura lor – pe care o presupunem ca transcendentă – constituirea unei științe a matematicii, avem suficienți indici să cădem de acord că acolo e prezentă o matematică activă, generativă, din care omul nu pregetă să se inspire, care e sursă permanentă de analogii pentru creația matematică a oamenilor. Poate nu ar fi infructuos să medităm asupra viziunii lui Leibniz care pleda pentru similitudinea de structură între „monade” (pe care le invocăm aici ca echivalente cu ceea ce ar putea fi considerat a fi o ființă-ontic-validă), fapt ce ar facilita comunicarea dintre ele.

„Trebuie să spunem anume că Dumnezeu a creat de la început sufletul sau oricare altă realitate reală așa încât totul într-insul să se nască din propriul lui fond, printr-o desăvârșită spontaneitate în ceea ce-l privește și totuși în conformitate desăvârșită cu toate lucrurile din afară”.

4.18. Matematicul ca nivel constitutiv al ființei ontic-valide

Esența obiectelor matematice a intrigat gândirea speculativ-critică de la începutul său grecesc. După dezvoltarea ideilor pytagoreene, problema e abordată de Platon. Despre opiniile acestuia, Aristotel* afirmă:

Aristotel, „Metafizica” A.6.

„Platon mai afirmă că, între lucrurile sensibile și Idei, mai există, ca intermediare, obiectele matematice, deosebite de lucrurile sensibile prin aceea că sunt veșnice și neschimbătoare, iar de Idei, prin aceea că ele există într-o pluralitate indefinită de exemplare asemănătoare, pe când fiecare Idee există doar într-un singur exemplar”.

Ținându-se cont și de ultima perioadă a gândirii sale, s-ar putea identifica la Platon patru niveluri ontologice* :

1. Nivelul primelor principii, care sunt Unul și Doimea nedeterminată a Marelui și Micului, cel dintâi fiind principiu formal, iar cea de a doua, principiu material ;
2. Nivelul ideilor, cu ierarhia lor caracteristică ;

3. Nivelul esențelor matematice (numerele aritmetice și figurile geometrice) ;

4. Nivelul lucrurilor sensibile ;

Aristotel este de altă părere, considerând că obiectele matematice există doar în potență, eventual implicate în realitatea fizică, dar, de fapt, doar la un nivel de idealitate, unde dispare mișcarea, prezentă în natură.

Aristotel, Fizica, 193 a*

„După ce s-a delimitat în câte feluri se înțelege natura, trebuie să cercetăm prin ce se deosebește un matematician de un cercetător al naturii. Astfel, corpurile fizice au suprafețe solide, mărimi, puncte pe care le cercetează matematicianul.... El (matematicianul) separă... căci trebuie să separe prin gândire de mișcare, iar faptul n-are nici o importanță, și cei care le separă nu săvârșesc nici o greșală...”

Aristotel susține, deci, că matematicianul desimplică obiectele matematice din existența lor potențială, prezentă în natură. Astfel privind lucrurile, matematica nu ar datora nimic specificului gândirii umane.

În cadrul gândirii neoplatonice, punctul de vedere revine parțial la Platon, dar dintr-o altă perspectivă, deoarece, acum, este invocată o instanță superioară universului ideilor, adică „nous”, din care se împărtășește și omul.

Proclus, în comentariul asupra lui Euclid, partea I, scrie** :

„Existența matematică nu aparține, din punct de vedere al necesității, nici celor mai înalte genuri ale existenței, nici celor mai joase genuri care sunt supuse împărtășirii în opoziție cu existența simplă. Dimpotrivă, existența matematică ocupă locul de mijloc între entitățile nedivizate, simple, necompuse și neseparabile, pe de o parte, și entitățile divizate, caracterizate prin compoziție, variate și multiple separări...”

... lumii divizatului care are cel mai coborât grad de existență și aparține în întregimea domeniului simțurilor, el (Platon) îi atribuia opinia (doxa), care prinde numai o rază slabă a adevărului... lumii de mijloc, deci genurilor existenței matematice, care nu posedă esența nedivizabilă și sunt superioare lumii divizibile, Platon îi atribuia gândirea discursivă (dianoia)...

* Aristotel, „Fizica”, Ed. Științifică, București, 1986, p. 36.

** Becker O., „Fundamentele matematicii”, Ed. Științifică, București, 1968, p. 146.

* Colțescu V., „Istoria filosofiei”, Ed. Universității de Vest, Timișoara, 2002, p. 135.

... Dacă însă conceptele matematice nu trebuie înțelese ca abstracții ale lumilor materiale, nici ca niște concepte colective a ceea ce este comun în lucrările individuale și dacă ele nu sunt în genere de gen secundar, nici nu provin din lucruri sensibile, atunci trebuie neapărat ca sufletul să le primească fie de la sine fie de la „nous“ (spirit)... sufletul primește aceste concepte de la sine, și de la nous...”

Părerile lui Platon, Aristotel și Proclus, deși până la un punct diferite, au și elemente comune, care însoțesc problema de atunci și până azi. Obiectele matematice – și, în consecință, instanța matematică cu toată desfășurarea și generativitatea ei – au statut de „obiectivitate”. Este ea prezentă în „natură”, omul descoperind-o acolo printr-un proces de desimplicare dintr-o realitate mai complexă? Ori ea este prezentă, potențial, și în structura ființei umane care o generează din ea însăși, prin judecăți sintetice a priori, cum va spune mai târziu Kant sau cum sugerează psihologia inteligenței a lui Piaget? Sau sunt valabile ambele teze, știința matematică a omului fiind posibilă datorită intimității ec-sistenței umane înfrățită cu lumea prin intermediul existențialului „in-der-Welt-sein”, așa cum susține – fără a vorbi despre matematică – Heidegger, atunci când consideră adevărul – deci și cunoașterea adevărată – în termeni de desimplicare, de aducere la lumină și etalare într-o stare, de descoperire a ceea ce era ascuns?

4.18. *Invitație de a medita asupra logosului*

Sărbătorile ne scot, pentru un timp, din firescul vieții de zi cu zi – dominată de practică – pentru a ne transpune într-o altă spațio-temporalitate, într-un alt mod de a fi, de a exista, vizând transcendența. Jocurile ne sunt mai familiare, interferează cu practicile curente, fără a se confunda cu ele, pretinzând, la rândul lor, o spațio-temporalitate proprie, un sens existențial aparte, ce flanchează constant – la fel ca sărbătorile – derularea praxisului colectivităților umane, cu întreg câmpul teoretic, de implicație constantă a logosului. Și, în plus, jocul, tensiunea agonală sintetică, ce stă în marginea creativității. Contemplarea, în primul rând cea a naturii frumoase – a grădinii și peisajului –, dar și cea implicată de orice operă de artă, sau cea subînțeleasă în raportarea intuitiv sintetică la esența ideilor, în fuziunea mistică a credinciosului, ne relevă și ea o altă incidență a

existenței oamenilor decât cea a cuprinderii lor în practicile de zi cu zi. Și, la fel, participarea la ritualul sacral, ce ne contopește într-o comuniune comunitară.

Ca indivizi izolați, ca Egouri, retrași metodic în fundamentele ultime ale subiectivității noastre conștiente, nu ne putem totuși imagina ființarea lumii și existența noastră în afara derulării logosului, a universului discursiv al rostirilor și discursurilor semnificante, mai mult sau mai puțin raționale și justificate explicit prin argumente. În spatele acestui logot comunitar – constitutiv pentru firea umanității, a indivizilor conștienți și a lumii – se întrevede instanța transcendentală ce stă la baza ma-tematicului. Iar în față, orizontul aspirativ valoric al transcendenței ce face posibilă creația. Hora ipostazelor de trăiri și ființare deosebită a oamenilor ne îndreaptă acum spre centrul său constant și portant, spre dimensiunea existenței practico-teoretice, girată de judecarea în planul logosului comunitar.

5. Practicile umane

5.1. Sensuri ale expresiei „practică“

5.2. Practica medicală

5.3. Practica instructiv-educativă

5.4. Practica juridică și cea politico-mîzboinică

5.5. Elemente pentru caracterizarea generică a practicilor

5.6. Practica muncii

5.7. Practica artistică

5.8. Practicile și experiența societății civile

5.9. Limitele praxisului : ritualul sacral

Printre „cuvintele-noțiuni“ importante pentru antropologia generală este cel de practică.

„Jocul lingvistic“ al acestei expresii de sorginte greacă este, în cultura modernă și contemporană, variat; cu siguranță mai bogat decât era el în antichitatea greco-romană. Credem că semnificația sa poate sta la baza unei importante și complexe dimensiuni antropologice. Desigur, într-o relație strînsă, devenită tradițională, cu „termenul-noțiune“ de „teorie“. E vorba de instanța și universul practico-teoretic al existenței umane.

În viața de zi cu zi vorbim despre „oameni practici“, persoane ce au calitatea de a fi „pragmatici“, adică știu să rezolve eficient problemele curente ale vieții, se descurcă bine pentru sine și alții, chiar și în împrejurări complexe. Oamenii practico-pragmatici reușesc să sintetizeze efectiv soluții în situațiile pe care le trăim curent. Ei nu problematizează nejustificat, nu sunt cu „capul în nori“.

În aceeași viață de zi cu zi folosim termenul „practică“ și ca verb. Un om „practică...“; ce „practică?“ El poate practica sportul, avocatura, medicina, perversiuni sexuale. Dar un om poate practica și virtutea. E vorba acum de acțiune. În unele meserii se vorbește despre „practicanți“, tineri ce încep să-și exercite profesiunea sub supervizarea unor maeștri. Aceștia, formându-se într-ale specialității lor, pot deveni „buni practicieni“; de exemplu, în medicină. Caz în care cel astfel consacrat poate să-și deschidă o „praxă“ personală.

Despre diverși profesioniști se spune că au multă experiență practică; ceea ce înseamnă că te poți încrede în ei, în opinia și decizia lor, în contextul diversificat al acțiunilor interumane.

În aceeași perspectivă se folosește expresia: „e o practică curentă să...“; adică, de a face anumite lucruri. Sau: „e practic să...“, ceea ce înseamnă că e eficient, dintr-un anumit punct de vedere, să se acționeze într-un anumit fel (această eficiență pragmatică poate fi în discordanță uneori cu semnificația etico-morală a comportamentului).

Expresia de practică a mai fost folosită și în alte sensuri, precum ar fi: – formularea de „Rațiune practică“ în opera lui Kant, având ca obiectiv fundamentarea transcendentă a eticului; – „practica muncii“, la urmașii lui Marx, ce văd în relațiile de producție baza suprastructurii societăților istorice; – „practica teoretică“, comentată în ultima lucrare publicată de Husserl și reformulată în perspectivă marxistă de către Althusser; – „practica revoluționară“, afirmată de Marx și Engels, Lenin, Marcuse. Termenul de „praxis“ a fost folosit de

Lukács în a sa Ontologie socială (de inspirație marxistă), precum și de exponenții școlii din Frankfurt din a 2-a jumătate a sec. XX, pentru a desemna activitatea politico(etico)-istorică a comunităților. Aceste trimiteri par să configureze un câmp destul de vag și haotic al înțelesului de „practică”^{*}. Credem, totuși, că o coerență interioară poate fi decelată dincolo de semnificațiile tradiționale ale conceptului^{*}. Pentru aceasta propunem un comentariu analitic în direcția unui alt înțeles al acestui cuvânt noțiune, așa cum rezultă el din comentarea succintă a practicilor medicale, educative, juridice, legislative, politice, războinice. Remarcăm de la început că acestea, deși se realizează prin intermediul și cu participarea persoanelor individuale, presupun și implică importante grupuri umane, aflate în interacțiuni, în modalități de manifestare și raportări ierarhice definite supraindividual.

5.2. Practica medicală

Ce s-ar putea înțelege oare prin „practica medicală”? E vorba, desigur, de activitatea unor oameni asupra altor oameni, caracterizată prin obiectivul vindecării bolilor, al prevenției acestora, al prevenirii defectelor consecutive și morții nenaturale, urmare a procesului maladiiv. Practica medicală este o trăsătură caracteristică, un aspect structural-institutional al oricărei comunități umane istorice și preistorice. Ea implică instituția persoanelor calificate și într-un fel atestate, recunoscute de către colectivitate ca având statutul de vindecător al suferințelor maladive (=bolilor) oamenilor. Nu e esențial dacă în diverse colectivități o singură sau mai multe persoane dețin o asemenea funcție. Contează funcționarea instituției respective, identitatea persoanelor care exercită această activitate specifică schimbându-se în timp. Instituția medical-vindecătoare ocupă un anumit loc în structura funcțională a unei socio-culturi date. Ea poate avea și un anumit topos spațial, definit pentru activități medicale de mai largă anvergură, așa cum erau la vechii greci, insula Cos sau Epidauros-ul. Iar în vremile moderne, spitalele.

Omul suferind-bolnav apelează la instanța și persoanele cu statut vindecătoriu după anumite reguli și norme. Persoanele ce ocupă, într-o socio-cultură dată, poziția oficială de vindecători, acționează în conformitate cu o anumită cunoaștere, se bazează pe o știință și doctrină terapeutică. Acestea se transmit supraindividual, transgenerațional. Ele se învață și sunt, apoi, practicate. În universul nostru

actual poate fi vorba de medici chirurghi sau interniști, de psihiatri și psihoterapeuți, de homeopați și specialiști în acupunctură, de bioenergeticieni și fizioterapeuți. Acești vindecători lucrează mai mult sau mai puțin în echipă. Alături de un lider al diagnosticului și terapiei pot exista colaboratori specializați în analize de laborator, în radiodiagnostic și radioterapie, în psihodiagnostic, recuperare etc. Pentru practica medicală e caracteristică existența unor instituții în care echipa vindecătorilor acționează, după anumite reguli, față de mulțimea suferinzilor bolnavi ce se adresează continuu. Aceasta nu înseamnă că un medic nu poate acționa și izolat, într-un cabinet particular, tratând pacienții ce i se adresează rând pe rând. Dar, și în acest caz, persoana respectivă face parte din „corpul medical”, supunându-se exigențelor deontologice ale acestuia. Ea se formează prin studierea în școli și ucenicii la alți măștri, se împărtășește dintr-o anumită concepție despre om, din interpretarea teoretico-doctrinară a ființei acestuia în ipostaza sa sănătoasă și bolnavă, fapt care justifică, argumentează și susține tratamentul ce va fi aplicat.

Un om bolnav se adresează medicului, prezentându-i suferința sa, solicitând ajutor, prin limbaj. Medicul poartă un dialog cu pacientul, pentru a obține o cât mai completă anamneză. Dar el face apel și la o investigație activă și specială a acestuia, a trupului său în primul rând, ghidat fiind de „semnele” pe care le identifică și care treptat îl ghidează în sintetizarea unei „semiologii” cât mai complete și nuanțate a bolii de care individul suferă. În acest proces de investigație sunt utilizate și aparate speciale, din ce în ce mai complexe în zilele noastre. Și, de asemenea, sunt solicitați specialiștii ce fac parte din echipă, medicul fiind în permanentă ghidat, în gândirea sa diagnostico-terapeutică, de cunoașterea teoretică ce o are privitor la boli și de experiența sa cazuistică. Urmează, desigur, tratamentul, procedurile terapeutice ce sunt exercitate asupra trupului și sufletului bolnavului – prin intervenții chirurgicale, masaj, sugestie, prin prescrierea de medicamente, dietă, regim de viață. Prescripțiile medicale sunt orientate de o normativitate deontică ce stabilește ceea ce e permis, interzis și obligatoriu ca pacientul să facă și să-și administreze. În finalul acestei acțiuni, tulburarea maladiivă poate fi înlăturată, ajungându-se din nou la sănătate.

Practica medicală poate fi privită și ca o relație între un subiect și un obiect. „Subiectul” constă din echipa terapeutică centrată de medici. „Obiectul” este format din mulțimea oamenilor ce suferă maladiiv de o boală sau de consecințele unei boli. Relația dintre acești poli e asimetrică și doar parțial cognitivă, esențială fiind acțiunea ce

^{*} A se vedea Anexa IV.

duce la un rezultat. Se poate spune chiar că ea este o „producere”, produsul constând din sănătatea oamenilor. Din oamenii sănătoși!

Practica medicală prezentată se desfășoară în planul existenței publice, suprapersonale și chiar impersonale. Dar nu e vorba acum de superficialitatea flecărelii, curiozității (ca să-l invocăm pe Heidegger). Ea este un cadru în mijlocul căruia sunt cuprinși oameni care suferă, se chinuie și trăiesc nu doar îngrijorați, ci deseori și angoasați de iminența morții, de conștientizarea finitudinii existenței personale. Boala te aruncă uneori în abisul depresiei sau poate ocaziona atitudinea împăcării cu destinul. De cealaltă parte, vindecătorii nu sunt doar preocupați de îngrijirea bolnavilor, nu doar îi asistă – din datorie sau compasiune –, ci, uneori, se luptă cu îndârjire, angajându-se, cu întreaga responsabilitate morală, în efortul de sprijin al celuilalt. Planul suprapersonal și cel intim, profund personal, se întreta și se presupun reciproc. „Autenticitatea” existenței ființei individuale este mediată de zona suprapersonal-publică a vieții cotidiene, la fel ca în cazul „egoului transcendent” a lui Husserl, dar în alt sens. Cele două instanțe nu doar se presupun, ci se potențează reciproc.

5.3. Practica instructiv-educativă

În continuare, pe scurt, vom comenta ceea ce s-ar putea înțelege prin practica educativ-instructivă. Și nu ne va fi greu să descoperim o serie de elemente comune cu practica medicală.

De educație și instrucție beneficiază în mod tradițional, în primul rând, tinerii. În prezent, este evident că acest proces se perpetuează, aproape toată viața, în perspectiva „învățământului continuu”. De cealaltă parte, pe poziția terapeuților și echipelor lor, se află acum educatorii și instructorii. Ei sunt, pe de o parte, părinții, persoane ce au câștigat o anumită experiență și ocupă poziție socială determinată. Dar în mod esențial, de acest proces se ocupă persoane calificate în această direcție, ce funcționează într-un cadru instituțional. Și anume, cel al instituției învățământului, fie el confesional, privat sau de stat. Școlile beneficiază de organizare interioară, de un program, o schemă stabilită a ordinii predării, a însușirii cunoștințelor teoretice și practice. Un învățător, un profesor, un instructor lucrează cu un număr limitat de persoane. El comunică în permanență cu acestea, prin limbaj. Le prezintă expuneri asertive, prin care transmite informații, poartă dialoguri explicative, le chestionează, le cere să judece, le pretinde un anumit comportament, după criteriile deontice de permis, interzis, obligatoriu. Corpul persoanelor ce predau și conduc învățământul face

apel la o instanță de cunoaștere teoretică ce preexistă și pe care o transmite, concomitent cu exersarea într-o învățare a unor tipuri de comportamente practice, a rezolvării de probleme, a formulării de idei. Procesul de învățământ este apoi marcat și de doctrine pedagogice.

Practica instructiv-educativă, la fel ca cea medicală, nu este acțiunea unei persoane singuratică și nici interacțiunea a două persoane, decât la limită și aparent. Și în acest caz, *subiectul* poate fi considerat a fi format din corpul structurat și organizat instituțional al educatorilor, iar obiectul – din ansamblul tinerilor sau persoanelor de instruit. Iar rezultatul acestei acțiuni – care, în mare măsură, este o interacțiune – constă dintr-un fel de „produs”. Adică din realizarea, din formarea (metaforic vorbind, din „producerea”) unor oameni educați și instruiți. Practica instructiv-educativă, la fel ca cea medicală, se desfășoară esențialmente la un nivel supraindividual, presupunând un cadru instituțional și utilizarea sub diverse forme și incidente a limbajului, a instanței teoretice.

Prin procesul instructiv-educativ se formează persoane conștiente, cu o anumită cunoaștere a lumii, persoane responsabile și creatoare. Cât din ceea ce le caracterizează se datorește practicii educative și cât unor caracteristici individuale, parțial innăscute, parțial alese, în perspectiva spontaneității structurării destinului personal? În ce măsură poate juca un rol educativ maieutica de tip socratic? Paradoxul educației subliniază diferența și concomitent corelația dintre două instanțe umane la fel de legitime: destinul individual și comuniunea comunitară. Nu apare nici un motiv ca vreuna din ele să fie plasată în plan eminent, iar cealaltă într-unul al ignoranței.

5.4. Practica juridică și cea politico-mizboinică

Nu mai puțin complexă este ceea ce s-ar putea numi practică juridică. Să ne gândim pentru început la situația unui proces ce dezbate și judecă, într-o instanță, o cauză, ajungând, în final, la o sentință, care apoi este și executată.

Pentru a se putea desfășura un proces juridic, trebuie să existe și să funcționeze, într-o comunitate dată, un sistem normativ deontic de tipul legilor, prin care se stabilesc normele conduitelor interzise; și, direct sau indirect, normele conduitelor obligatorii și permise. Sistemul respectiv stabilește și modalități de evaluare a gravității încălcării normelor printr-un evantai de sancțiuni de intensitate crescândă. În zilele noastre, legile se instituie de către parlamente, fiind promulgate de șeful statului. În alte timpuri, ele apăreau altfel,

transmise fiind, se zice, chiar de Dumnezeu, prin gura lui Moise, sau redactate de către vreun înțelept respectat, cum a fost Solon. Sau, pur și simplu, decantându-se din vremi imemorabile – așa cum e prohibiția incestului dintre mamă și fiu –, afirmându-se ca tradiție, ca etos comunitar.

Pe lângă legi, pentru desfășurarea unui proces trebuie să existe și fapte de judecată. Între o întâmplare petrecută, o situație umană ivită și eventuala judecare a acestora într-o instanță juridică, se interpun etape intermediare. Evenimentul trebuie să atragă atenția cuiva, să fie înregistrat, faptele se cer aduse la cunoștința celor în drept, ce reprezintă instanța judiciară și au competența de a le evalua în raport cu sistemul legislativ în funcție. Ele pot fi interpretate, calificate, situația sau persoana în cauză pot fi investigate suplimentar. Drept consecință, în anumite împrejurări se ajunge la concluzia că e vorba de un „caz juridic“. Iar cineva e deferit justiției, e pus sub acuzare. Persoana incriminată e convocată și adusă în fața completului de judecată. Iar procesul începe pe baza actului de acuzare. Cel acuzat beneficiază de apărare, de un avocat ce studiază dosarul, datele pe care acesta le cuprinde, probele și argumentele ce incriminează, relatările interpretate ale faptei sau situației, făcute de diverse persoane ce au acceptat să facă depoziții, diverse mărturii și probe, raportarea cazului la legislație. El stă sub incidența codului și doctrinelor legislative ale unei socio-culturi, în zilele noastre beneficiind de prezumția de nevinovăție.

În cursul derulării procesului, avocatul încearcă să prezinte și să interpreteze toate datele evidențiabile în favoarea clientului sau. El îl apără pe acesta și prin modul de interogare a martorilor, chemând noi probatori, solicitând noi expertize, reinterpretează încadrarea juridică, străduindu-se a influența emoțional curtea cu juri – acolo unde aceasta funcționează. Iar avocatul părții adverse și/sau acuzatorul, procurorul, se vor strădui să orienteze toate aceste date informative împotriva acuzatului.

Mărturiile, depozițiile, inclusiv cele ale inculpatului, constau din relatări – sau altfel spus din povestiri – ale evenimentului, ale situației în care s-au petrecut faptele ce sunt judecate. Ele se pot referi de asemenea, și la persoanele incluse în proces și care sunt prezentate și caracterizate de părțile ce se află în conflict, din anumite incidente și puncte de vedere partizane, cu anumite reliefări, interpretări, justificări.

În timpul procesului, atât acuzarea, cât și apărarea trebuie să susțină câte un discurs, o pledoarie care prezintă sintetic – dintr-un punct de

vedere partizan – ansamblul problematic al cazului, trăgând concluzii pe care le interpretează referindu-se la legi și la cazuri similare. Întreaga dezbatere se desfășoară într-un cadru instituțional, în fața unei asistențe, cu participarea unor spectatori (ca la teatru): rude, cunoștințe, persoane interesate, reporteri.

Completul de judecată urmărește atent desfășurarea procesului, ținând echilibrul între părțile ce se confruntă. În final, el deliberază și ajunge la o concluzie pe care judecătorul principal o pronunță public. Ea poate fi o sentință de condamnare sau de achitare, de rezolvare într-un anumit fel a chestiunilor aflate în litigiu. Față de această sentință, ce exprimă concluzia judecării – și care întotdeauna este explicit motivată și argumentată prin invocarea faptelor, interpretarea legilor, referințe la cazuri anterioare –, se poate face apel la o instanță superioară. Dacă recursul e acceptat, urmează o rejudecare a cazului, până când sentința rămâne definitivă.

Orice sentință judecătorească are consecințe practice, constând dintr-o pedeapsă, dintr-un transfer de bunuri, o punere sub interdicție etc., sau din achitarea inculpatului, prin revenirea la situația ce a precedat procesul. După ce e rezolvat, cazul respectiv e depus în analele cazuistice ale justiției. El poate fi rezumat, povestit, sintetizat în texte, poate inspira romane sau filme. Și la fel, poate fi invocat ca un caz de referință – caz tipic, exemplar – în cadrul altor debateri juridice, stând la baza argumentării unor noi sentințe. Acest rol al „cazuisticii“ e reîntâlnit aproape identic în practica medicală. Mai explicit sau mai implicit, cazuistica joacă un anumit rol în toate practicile umane.

Practica judiciară, așa cum a fost comentată mai sus din perspectiva derulării unui proces juridic, se desfășoară și ea în plan instituțional, implicând persoane calificate și recunoscute pentru competența lor de a interveni și soluționa problemele respective. Întâlnim din nou o relație asimetrică între un „subiect“ și un „obiect“. Subiectul îl reprezintă grupul structurat și organizat instituțional al profesioniștilor într-ale legalității. Obiectul îl reprezintă cazul de judecată care, chiar dacă e centrat pe o singură persoană (nu rareori, în banca acuzării apar în același proces mai mulți), implică un amplu grup uman, legat și interesat de cele întâmplate, de cele ce se cer soluționate. Relația este una practică, ce duce la o concluzie, la un rezultat: rezolvarea în justiție a unei probleme pentru anumiți oameni, realizarea, în grupul uman dat, a unor diferențieri între persoane sub aspectul echității și dreptății, sancționarea și prevenirea infracțiunilor.

Practica juridică presupune și implică, de asemenea, limba și limba, atât în perspectivă asertivă (circumstanțială și teoretică), cât și

ilocuționat-deontică. Un aspect mai specific, la acest nivel, joacă interpretarea hermeneutică. Dar aceasta e omniprezentă, în derularea tuturor practicilor umane.

Justiția este evident suprapersonală în raport cu adâncimile conștiinței morale. Ea poate fi etichetată și ca impersonală, indicată prin statuia ce o simbolizează, cu ochii legați, fața imobilă, cântarul ce-l ține în mână. Dar întreaga problematică pe care o relevă nu ne trimite la simpla flecăreală sau curiozitate. În derularea acestei practici se coboară progresiv spre limitele sinelui, ca autenticitate a unei responsabilități ce se simte datorare din principiu înaintea oricărei acțiuni, dar care, după ce acționează, nu se poate sustrage responsabilității consecințelor. Putem oare aborda nivelul ultim și în același timp prim al subiectivității sinelui fără a regăsi în el reflexul dezbaterii privitoare la echitate, demnitate, dreptate, justiție, adevăr, care se derulează în spațiul public, de data aceasta chiar dramatic de personalizat (deloc impersonal), al practicii judiciare? Coruptibilitatea și relativitatea mundană ale practicii judiciare pot fi comparate cu ambiguitatea și duplicitatea existenței personale, marcată de neautenticitate. Dar oare, în mod similar, nu am putea regăsi în planul suprapersonal al practicii judiciare și echivalentul „valoric” al autenticității sinelui?!

Pentru a se desfășura o judecare juridică, trebuie să existe legi comunitare. S-a menționat că instituirea acestora se poate realiza pe diverse căi. În vremile moderne, în care funcționează separarea puterilor în stat, ele sunt instituite printr-o practică parlamentară legislativă. Acest proces este doar parțial similar în raport cu practicile deja comentate, cea medicală, educativă, juridică. Totuși, se articulează cu acestea, mai ales cu ultima. Și în cazul adoptării în Parlament a unei legi, se desfășoară un proces ce are un început (o inițiativă legislativă), un parcurs (argumentarea și dezbaterea proiectului legislativ) și un final, constând din adoptarea (sau respingerea) acestuia. Sunt presupuse un cadru instituțional, reguli de procedură, propuneri, aserțiuni și dezbateri dialectice contradictorii, amendamente, argumentări și justificări, raportarea la o tradiție legislativă. Și, în final, un proces de judecare – decizie, ce conduce la adoptarea sau respingerea respectivei legi. Promulgarea unui act legislativ poate fi însă expresia și a altor proceduri ce se desfășoară în instituțiile socio-politice ale grupărilor umane. Acest moment, al instituirii legilor, se desfășoară evident în spațiul suprapersonal. Dar oare legile, o dată constituite, nu au consecințe importante, inevitabile, asupra destinilor personale?

Aceleași lucruri se pot afirma și privitor la practica politică executivă și la cea administrativ-socială. Acestea sunt realizate de către grupuri ierarhizate de oameni care au un anumit statut într-o socio-cultură dată, la care au ajuns în urma unei formări și educații, în urma unor exigențe de promovare și acceptare, recunoscute de comunitate. Persoanele care, pentru o perioadă de timp, dețin puterea socială de a acționa în numele celorlalți influențează prin deciziile și acțiunile lor soarta oamenilor, destinul lor, dincolo de nivelul deciziilor intime și de atitudinile personalizate. De fapt, tocmai fac posibile aceste manifestări personale profund umane. Care, pentru a se produce, au nevoie – prin contrast – de zarva publică a politicului. Eticul și politicul se întretaie foarte puțin – s-a spus. Ceea ce nu înseamnă că nu au nevoie unul de altul, pentru a se circumscrie și impune.

Războiul, de care omenirea a avut parte de când se știe, corespunde și el structurii generate a unei practici. Două armate, ce constau din grupuri umane mai mult sau mai puțin specializate și calificate în domeniu, organizate instituțional ierarhic, se confruntă după diverse tactici și strategii elaborate și dirijate de conducătorii lor, într-un anumit context socio-politic. Generalii, maiorii, căpitani iau decizii de acțiune pe baza informațiilor ce le dețin, imaginând eventualitățile de ripostă ale dușmanului. Un război se încheie prin victorie, înfrângere, armistițiu, pace. Acest final e decis, parțial, de conducătorii militari, parțial de cei politici, din cele două părți aflate în conflict. Consecințele războaielor sunt trăite de largi comunități umane, influențând – la fel ca și acțiunea politică executivă – mersul istoriei, cu toate destinele personale ale comunităților ce se afirmă sub semnul istoricității. În practica militară a războiului intervin nenumărate cunoștințe teoretice din diverse domenii, inclusiv din cel al cunoașterii teoretice, aplicate în realizarea mijloacelor de luptă. Și, de asemenea, cunoașterea teoretică de tip antropologic a diverselor societăți, a unor fațete ale istoriei, cunoașterea cazurilor precedente. Specialiștii în artă militară se formează la școli, la fel ca și medicii și pedagogii.

Dacă am menționat războiul printre practicile umane posibile, nimic nu împiedică să fie etichetate ca atare și revoluțiile sociale. Desigur, în măsura în care nu e vorba doar de o revoltă spontană, ci de o acțiune deliberată, realizată de grupuri de oameni relativ organizate, ce se bazează pe o reprezentare teoretico-doctrinară pentru a acționa pe căi violente în direcția influențării, a schimbării ordinii sociale existente. Acest sens al practicii revoluționare a fost întrevăzut de Marx, susținut de Lenin, interpretat de Marcuse.

5.5. Elemente pentru caracterizarea generică a practicilor

Cum ar putea fi oare circumscrisă practica umană, în perspectiva comentariilor anterioare privitoare la cea medicală, educativă, juridică, politică, războinică? Prin practică s-ar putea înțelege activitatea empirico-efectivă cu sens comunitar, împlinită constant (sau recurent) de grupuri specializate ale comunităților umane ce se conformează unor norme definite și consfințite într-un context socio-cultural istoric determinat; norme ce au, în primul rând, caracteristici deontice (de permis, interzis, obligatoriu). În cadrul instituțional propriu și specific al unei practici sociale, persoanele individuale se manifestă prin statute și roluri caracteristice, aflându-se în interacțiuni definite, participând la configurarea unor structuri funcționale eficiente. Subiecții conștienți, astfel înregimentați conlucrează printr-o judecare interrelaționată la realizarea unor rezultate, care, uneori, pot lua forma unor „produse” mai mult sau mai puțin semnificante sau pragmatice. Practicile presupun limba și limbajul, în variante ilocuționare – gravitând în jurul celor deontice și ale întrebării – și asertive (inclusiv cunoașterea teoretică). Și, desigur, înțelegerea celor spuse sau scrise prin limbaj, a seturilor de exprimări semiotice umane. Practicile implică și judecarea sintetică interpersonal-comunitară a logosului, ce ajunge la concluzii, la rezultate, la „produse”. Produse practice și semnificante, care parțial reiterează ceea ce este prevăzut în aria normativă respectivă, iar parțial – dar inevitabil – introduce pulsația noului, a originalității. Precum și șansa devenirii.

Desfășurându-se în spațiul public, suprapersonal – și, parțial, impersonal –, practicile structurează existența umană la acest nivel, asigurându-i anumite linii de forță. Ele nu doar că nu exclud, ci presupun explicit ființarea umană în instanța sinelui propriu, adânc autentic, original și nerepetabil, intențional și creator. Sinele și practicile se constituie ca doi poli complementari ce nu doar interacționează, ci se reprezintă unul în celălalt. Astfel încât, chiar atunci când s-ar afirma că „temeiul” existenței umane s-ar găsi în egoul reflexiv (și intențional) – sau în sinele autentic –, aceste instanțe poartă în ele tot ceea ce au adunat din peregrinările lor prin instanța suprapersonală a practicilor (ce și ea e parte constituantă a unei mai ample instanțe a logosului). Problemă ce devine și mai complexă o dată ce intervine instanța spiritualității, bazată pe idealitatea logico-valorică.

În practicile sociale comentate până în prezent, un grup de oameni acționează asupra altui grup de oameni, în principal după norme

deontice. Această acțiune interumană creează cadrul general pentru comportamentul etic al persoanei, pentru acțiunea cu sens moral, ce cultivă valoarea de bine. „Rațiunea practică” are ca mediu universul practicilor umane.

Pe de altă parte, acțiunea organizată a oamenilor asupra oamenilor, mai ales în zona ce gravitează în jurul politicului, este un element esențial în comentarea și analiza istoriei. De aceea, termenul de practică a fost utilizat, mai ales în a doua jumătate a secolului XX, în sens de acțiune umană socio(etico)-politică. Oricum, instanța practicilor nu se rezumă la o perspectivă structurală a re-afirmărilor; ea presupune tot timpul pulsația și orizontul metamorfozei novatoare a sintezei devenirii, în instanța logosului.

5.6. Practica muncii

Termenul de practică (socială) s-a aplicat și se aplică și altor sensuri ale activității grupurilor umane decât cele comentate mai sus, unde unii oameni acționează asupra altora; pe acestea le-am putea denumi practici standard. Începând din secolul al XIX-lea, a început să se vorbească de „practica muncii”. Aceasta s-ar referi la ansamblul modalităților prin care „omul-subiect” se raportează activ la „natura - obiect” pentru a produce bunuri de consum și instrumente de producție, toate putând intra în circuitul schimbului comercial și al proprietății. Respectivul produse se obțin pe baza unei anumite tehnologii, ce se sprijină, în derularea sa efectivă, pe cele trei valori deontice menționate (permis, interzis, obligatoriu). Practica muncii, prezentând o serie din caracteristicile de bază ale practicilor umane menționate mai sus, se diferențiază parțial de acestea prin unele trăsături.

Astfel, deși în derularea ei sunt implicate într-un mod complex relații interumane, accentul este pus acum pe obținerea unor produse utile. Obiectivul vizat este, în primul rând, natura neumană. Apoi, dacă toate practicile se află în interrelație cu instanța teoreticului, aceasta intervine acum într-un mod special, ca o cunoaștere utilă creării de instrumente în vederea prelucrării naturii. Și chiar mai mult, ca laborator al dezbaterilor umane intelectuale în perspectiva creației, a inovării, a producerii de noi instrumente de cercetare și acțiune, în noi direcții de înțelegere și abordare a lumii.

Dacă munca este acceptată ca o practică umană, atunci, ea se cere plasată la o extremă, în raport cu care se evidențiază cel mai pregnant ruptura pe care o realizează în derularea vieții omenești, la alt pol, sărbătorile, jocurile, contemplația.

Faptul că munca productivă de prelucrare a naturii a fost asimilată, începând din sec. XIX, sensului tradițional și standard al practicilor umane (bazate pe relațiile dintre oameni) a condus la o schimbare de accent, aproape la o mutație în înțelesul acestui vechi concept, care în secolul XVIII se cantona încă la nivelul acțiunii etice. În cursul secolului XX, a existat chiar tendința ca acest înțeles de „producere realizatoare” (și creatoare) să se plaseze în prim plan. Fapt ce ar altera în mare măsură înțelesul antropologic firesc al practicilor. Totuși, influența acestei reorientări este deosebită, motiv pentru care a și fost introdusă „realizarea unui produs” în caracterizarea de ansamblu a practicilor.

5.7. Practica artistică

Un sens larg a conceptului de practică, ce s-a redimensionat într-o direcție prin includerea muncii productive, se poate extinde și în alte direcții aparent opuse acesteia, dar pe care jocurile de limbaj le acceptă. Astfel s-a vorbit și se vorbește, aparent paradoxal, de „practica teoretică”. Asupra acesteia se va reveni. Pentru moment, vom încerca să analizăm ce s-ar putea înțelege prin „practică artistică”.

Am putea spune că practica artistică constă din efortul unor persoane ce aparțin diverselor grupuri specializate de a crea opere de artă. E vorba de picturi, sculpturi, poezie, piese muzicale, drame, balet, romane, opere de arhitectură – precum catedralele, primăriile, vilele, grădinile, piețele orașelor. Este drept că, cel puțin în ultimele secole și în majoritatea domeniilor artistice, creația unei opere de artă e considerată un proces strict individual, ce derivă din inspirația subiectivă a artistului talentat sau genial. Dar opera nu se produce într-un vid socio-cultural. Diverși artiști realizează o modalitate de expresie caracteristică unor grupuri populaționale, familiarizate cu tehnici de creație specifice; ei produc, ghidați de anumite reguli, variate opere de artă. Un pictor anume, mediocru, talentat sau genial, desfășoară o activitate similară cu cea a confrăților săi, cu care, tradițional, era asociat într-o breaslă. Să ne gândim doar la asociațiile de acest tip din Țările de Jos, înainte de, și în perioada lui Rembrandt. Oricare ar fi direcția din care își alege temele și tehnica, artistul se înscrie într-o tradiție ce durează decenii, secole sau milenii. Așa procedează un sculptor, un autor de poezii – ca în perioada trubadurilor provenșali sau a creatorilor de sonete –, un dramaturg, un romancier sau un compozitor de simfonii. Aspectul novator în creația artistică, realizat de inspirația subiectiv-imaginativ-sintetică, presupune tradiția în care

persoana respectivă s-a născut și format, în care ea se scaldă și se înscrie involuntar, atunci când e vorba de o inovație tehnică, de originalitatea valorică într-un frumos a operei sau de afirmarea unor noi tipuri de artă.

Până la un punct, practica artistică se aseamănă cu cea a muncii. Ea se deosebește însă de aceasta prin faptul că produsele realizate nu vizează în sens direct utilitatea, ci au o semnificație deosebită, oferindu-se participării contemplativ-admirative, încorporând mai mult sau mai puțin valoarea de frumos. Practica artistică interferează, pe de altă parte, cu cea teoretică, ce creează și metamorfozează teorii științifice, fapt asupra căruia se va reveni. Creațiile artistice susțin și potențează sărbătorile și ritualul sacral. Dar pot avea rost și în afara acestora, oferind omului angajat în realizarea practicilor standard și/sau a muncii șansa unei pauze contemplative, realizând un topos în care acesta se poate reorienta în direcția transcendenței. Totuși, foarte multe din produsele practicii artistice au puțin „frumos” încorporat, sunt banale sau chiar urâte. Există pe fața pământului nenumărate sculpturi și picturi, cântări și poezii, piese de teatru și operete, simfonii și opere cântate, romane și filme, care joacă realmente rolul de a umple cu ceva golul ce apare după împlinirea muncii, de distragere a omului față de angajarea sa în efortul productiv de bunuri de consum. Dar care nu sunt marcate prea mult de harul frumuseții. Pe de altă parte, valoarea de frumos se poate atașa și de produsele specifice muncii, de acțiunile și rezultatele diverselor practici, într-o continuitate fără fisură. Tacâmurile cu care mâncăm, mașinile cu care umblăm, casele în care locuim pot fi mai mult sau mai puțin frumoase. La fel cum, prin educație și efort personal, se poate ajunge la un trup armonic și frumos, la un suflet echilibrat și virtuos.

Produsele artistice nu sunt doar contemplate, ci și comentate, interpretate, evaluate critic, judecate. Este vorba de o altfel de judecare decât cea din practica juridică. Judecarea de evaluare – de valoare – caracterizează, promovează sau marginalizează unele produse artistice. Ea s-a dezvoltat mai ales în ultimele secole, în sens de critică artistică valorizatoare.

5.8. Practicile și experiența societății civile

Într-un „Tratat de morală. După virtute”, Alasdair McIntyre* dă următoarea definiție practicii:

* McIntyre A., „Tratat de morală. După virtute”, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 197.

„Prin practică înțeleg orice formă coerentă și complexă de activitate umană, de cooperare stabilită social, prin care bunurile inerente acestei forme se înfăptuiesc pe parcursul încercării de a realiza acele standarde de excelență care sunt adecvate și parțial definitorii pentru această formă de activitate și care rezultă în extinderea puterilor omenești de a obține excelență și a concepțiilor omenești despre scopurile și bunurile implicate.

Astfel...zidăria nu este o practică, dar arhitectura este. A planta sfeclă nu e o practică, dar agricultura este. La fel se întâmplă și cu cercetările în domeniul fizicii, al chimiei, al biologiei, al istoriei sau cu muzica și pictura. În continuare, autorul chiar analizează „practica portretului” în Europa de Vest, în perioada dintre sfârșitul Evului Mediu și sec. al XVIII-lea. În lumea antică și medievală crearea și menținerea comunităților umane – gospodărirea unor case, orașe, națiuni – sunt considerate în general o practică, în sensul pe care l-am definit mai înainte. Gama acestor practici este largă: arte, științe, jocuri, politica în sensul lui Aristotel, constituirea și menținerea vieții de familie, toate sunt acoperite de acest concept...”

În textul de mai sus, McIntyre atinge o problema gravă. În sfera practicilor sunt incluse nu doar cele ce au fost consemnate în paginile anterioare, ci și jocurile. Credem că acestea ocupă o poziție marginală sau excentrică în raport cu practicile standard, sau cu cele bazale, chiar mai periferică decât problema producerii operelor de artă. Dar autorul citează mai menționează constituirea și menținerea vieții de familie, gospodărirea unor case, orașe, națiuni. Fapt care ne plasează într-o incidență specială de abordare. Desigur, practica medicală, educativă, juridică, politică, munca, creația artistică au o mare importanță pentru viața de familie, pentru cea a comunităților și statului. Totuși, acestea s-ar cere analizate dintr-o perspectivă care doar se intersectează cu cea a practicilor menționate, având propria lor realitate, structură și funcționare. E vorba de readucerea în discuție a ceea ce Hegel a numit instanța Spiritului obiectiv. Problema e abordată deja în „Fenomenologia spiritului” și tratată sistematic în „Filosofia spiritului”, a cărei a doua secțiune o constituie. Aici sunt tratate următoarele teme:

- A. Dreptul a. Proprietatea; b. Contractul; c. Dreptul în fața nedreptății.
- B. Moralitatea a. Produsul; b. Intenția și binele personal; c. Binele și răul.
- C. Eficul AA. Familia; BB Societatea civilă; CC Statul.

Problemele artei, religiei și filosofiei sunt tratate în a treia secțiune care abordează Spiritul absolut. Deși aparent centrat mai mult pe problemele etice (care, tradițional, erau atașate rațiunii practice), sub marca Spiritului obiectiv sunt comentate teme ca familia, societatea civilă și statul, în sens de entități supraindividuale, care au realitatea și semnificația lor în structura și armonia omenească (obiectiv al Filosofiei spiritului). Viziunea lui Hegel a rămas o provocare până în zilele noastre, mai ales în contextul confruntării cu fenomenologia lui Husserl, care pune accentul pe subiectivitatea conștiinței. Cele două abordări nu se întâlnesc dacă se rămâne la perspectiva autorilor lor. Totuși, nu poate fi refuzată sugestia lui Ricoeur*, în sensul că fenomenologia husserliană doar printr-o articulare cu sociologia lui Max Weber ar putea răspunde într-un fel provocării hegeliene a Spiritului obiectiv.

Credem că ideea de complex structurat al practicilor sociale – așa cum acestea au fost și vor mai fi prezentate în text – ar putea realiza o punte de legătură între subiectivitatea persoanelor conștiente (ce participă la derularea practicilor) și elementele esențiale ale așa-zisului „Spirit obiectiv”, cum sunt familia, societatea civilă, statul, cu care însă nu se confundă, ci se intersectează.

5.9. Limitele praxisului: ritualul sacral

În comentarea practicilor am pornit de la un nivel standard, în care grupuri de oameni acționează asupra altor grupuri de oameni. Acesta a fost lărgit în direcția practicii muncii, fiind invocată apoi practica teoretică și cea artistică. Ridicăm acum problema dacă modelul general al practicilor umane ar putea fi menținut până la un punct și atunci când se ia în considerare o altă preocupare și activitate umană, prezentă, ca și cele de mai sus menționate, în toate toposurile și epocile istoriei. Este vorba de raportarea la sacralitate. Cât de excentric ar fi oare să se vorbească de o „practică sacrală” și, dacă această perspectivă ar putea fi, totuși, acceptată, chiar doar prin analogice, atunci în ce ar consta ea? S-ar putea comenta, în acest sens, organizarea și realizarea ritualului mitico-sacral, ce reprezintă discursiv-scenic momentele nodale ale unei credințe în ființe transcendente, proprii unei comunități și condensate în povestea sacră a mitului. Ritual care, prin desfășurarea sa efectivă, repetitivă în anumite locuri și momente, angrenează, într-o participare directă sau indirectă, mulțimi de oameni

* Ricoeur P. „Eseuri de hermeneutică”, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 183, „Intersubiectivitatea în vederile lui Hegel și Husserl”.

reuniți într-o comuniune comunitară, girată de o anumită credință (în transcendența înțeleasă ca ființă). În acest caz avem însă doar o asemănare parțială și, de fapt, exterioară față de restul practicilor, plasându-ne la un pol opus de ceea ce s-a acceptat a fi practica muncii, care are ca obiect natura neumană; și lateral față de practicile standard, în care oamenii acționează asupra oamenilor. Acum nu se „produce” nimic efectiv, concret, palpabil, asemănător cu ceea ce sunt obiectele de consum sau instrumentele de lucru. Deși, prin realizarea acestui ritual, comunitatea obține liniște și siguranță interioară. Și nu se cade să ignorăm întru totul realitatea pe care o indică expresia de „credincios practicant”.

Practicile umane, în sens restrâns și lărgit, ne dezvăluie un aspect structural al existenței socio-culturilor omenești. Ele au o prezență și realitate trans-istorică, la fel ca și logosul, ca limbajul asertiv, teoretic, ca actele de limbaj, la fel ca locuitorii instanței teoreticului (constând din mituri, povești, istorii, teorii științifice). Structura practico-teoretică a umanului se plasează la un nivel nuclear și în același timp mediu între polul individualului conștiinței subiective și polul transcendenței, spre care deschide instanța idealității (delimitative) logico-valorice.

Dar structura umanului este esențialmente dinamică. Adică se manifestă între naștere, constituire, interacțiune, degradare, reluare, pulsione, amplificare diferențiată, moarte (dispariție). În termeni umani, aceasta înseamnă devenire și istorie. Istorie, atât în sensul desfășurării sale efective, cât și în sensul sesizării și afirmării ei în interiorul logosului uman ca știință istorică. Structurile practicilor umane participă la fundamentarea, desfășurarea și înțelegerea istoriei. Ele nu pot fi, însă, înțelese în afara interpătrunderii lor definitorii cu fațeta lingvistico-teoretică a existenței omenești; zonă în care „expresia-noțiune” de logos se evidențiază cel mai firesc.

6. Logos, rostire, teorie

- 6.1. *Înțelesuri ale expresiei „logos” în cadrul jocurilor lingvistice tradiționale*
- 6.2. *Arii de distribuire a limbajului efectiv*
- 6.3. *„Actele de limbaj” în perspectiva gânditorilor din a doua jumătate a secolului XX*
- 6.4. *Propunere pentru o prezentare sistematică a „actelor de limbaj”, centrate de ideea valorilor deontice, care ghidează și valorizează acțiunea*
- 6.5. *Elemente de caracterizare generală a actelor de limbaj*
- 6.6. *Principalele tipuri de limbaj: – aserțiunea circumstanțială; – influențarea acțiunii altora: rostiri deontice explicite, derivate, de sancționare; – variante deontice intermediare*
- 6.7. *Variante particulare de „acte de limbaj”: rugămintea, promisiunea*
- 6.8. *Acte de limbaj suprapersonale și instituționale: declarația publică, proclamația, discursul retoric, exprimări standardizate ale ritualurilor sociale*
- 6.9. *Universul discursurilor suprapersonale, domeniul teoreticului: mărturiile; – povestirea fantastică, mitul, legenda; – discursurile de tip „științific” care corespund modelului „teoriilor științifice”, așa cum acestea au fost conturate în secolul XX*
- 6.10. *Discursul poetico-artistic (metaforic)*
- 6.11. *Discursul speculativ-critic asupra fundamentelor*
- 6.12. *Tălmimul teoreticului*
- 6.13. *Practica teoretică*
- 6.14. *Teorie, logos, practică*

6.1. Înțelesuri ale expresiei „logos” în cadrul jocurilor lingvistice tradiționale

Întreaga existență umană, inclusiv practicile, presupun limba; și, desigur, limbajul, înțeles ca utilizare mai mult sau mai puțin circumstanțială a acesteia: ca dialog, rostire de mesaje cu sens deontic, aserțiuni și expuneri de tipul povestirii sau teoriei științifice. Toate acestea implică, la rândul lor, gândirea sintetică, judecarea reflexivă abstractă și pragmatic concludivă, specific umană, rațiunea.

Unul din termenii importanți ai gândirii antice grecești a fost cel de logos. În cadrul „jocului lingvistic” grec, prin logos se înțelegea:

a) vorbire, un cuvânt, suită de cuvinte (propoziție, definiție, sentință, proverb, exemplu, rezoluție, condiție, promisiune, pretext, argument, ordin), mențiune, zgomot, convorbire (conversație, discuție), relatare, istorie, compoziție în proză (discurs, tratat filozofic, carte), scriere artistică (științifică, studii, compoziții literare), subiect de discuții.

b) rațiune, facultatea de a raționa (rațiune, inteligență), rațiune cu bun simț, rațiune intimă a unui lucru, exercițiu al rațiunii, judecată (opinie, opinie bună – stimă), valoarea unui lucru, relație (proporție, analogie), justificare (explicare, presupunere)*.

Traducerea latină a logosului prin „rațiune”, preluată, de la început, păstrează doar cea de a doua semnificație menționată. Pentru greci, în viață de zi cu zi cel puțin, el e nedespărțit de practica limbii, de limbaj. Și totuși, gândirea speculativ-critică, de la începuturile sale – prin Heraclit –, a surprins în logos un termen cu semnificație ontică primă, transcendentă s-ar putea spune, ce însemna sinteza unificatoare a realului ce se poate autoamplifica, ce poate „spori prin sine însuși”**. Pentru ca mai târziu, la începuturile creștinismului, logosul să apară în poziție transcendentă, prin cuvintele evanghelistului Ioan:

La început (în fundamentele începutului) a fost Logosul
și Logosul era la Dumnezeu
și Dumnezeu era Logosul...

Înțelegerea logosului în sens bazal ontic (transcendent) și în același timp ca transcendent nu anulează însă semnificațiile sale

centrate pe viața de zi cu zi a oamenilor, unde termenul semnifică în același timp rostire și gândire, aserțiune și judecare rațională specific umană, în mediul misterios al limbii. Atunci când ne aplecăm asupra limbajului – corelat cu practicile umane –, în sens de rostire și de enunț teoretic, suntem pe un teren ce ne plasează ferm în facticitatea existenței umane; dar care, în același timp, ne deschide spre un câmp problematic mult mai amplu și mai profund.

6.2. Arie de distribuție a limbajului efectiv

Pentru comentarea și înțelegerea practicilor umane, limbajul – ca una din fațetele esențiale ale logosului – ne interesează predominant din următoarele perspective:

- Cel al rostirii, sub forma „actelor de limbaj”, înțeles ca unități minimale ale comunicării lingvistice interpersonale; de exemplu, a promite, a ordona, a pretinde, a întreba;
- Cel al discursurilor asertiv-teoretice, rostite sau scrise, redactate în variate coduri convenționale, cu valențe și eficacitate transsituațională și transpersonală, considerate de comunitate ca adevărate sau verosimile. În această categorie intră istorisirile, povestirile, teoriile de orice fel. Și, în mod eminent, teoriile științifice. Ca altă categorie, până la un punct intermediară între cele de mai sus și aflându-se în raport strâns cu normativitatea proprie practicilor, poate fi menționată;
- Zona declarațiilor publice instituționale, cum ar fi cele ce consfătesc o căsătorie sau investirea unui președinte. La acest nivel pot fi incluse și exprimările prin care un individ sau anumite grupuri populaționale se adresează altora într-un context situațional mai larg: proclamația, diverse discursuri retorice ș.a.m.d.

Se constată, din această abordare, că sunt lăsate la o parte situații precum:

- Cea care s-ar putea referi la „limbajul interior”, posibil a fi corelat gândirii și diverselor trăiri subiectiv conștiente ce nu se manifestă public;
- Cea a limbajului comunicării interpersonal-intime, de tipul transmiterii unui secret personal, al spovedaniei, al mărturisii dragostei.

Decuparea de mai sus este făcută deliberat, pentru a atrage atenția asupra instanței inter- și supra-personale a logosului, cu care actele de conștiință se articulează și se interrelaționează continuu.

* Bailly, op. cit.

** A se vedea Anexa V.

Cele cinci perspective menționate se întrepătrund și se interconectează continuu, fără ca, în extremis, să se confunde. Ele sunt implicate în derularea firească a lumii vieții de zi cu zi a oamenilor, în practicile ei sociale. Funcționarea acestora pretinde însă și o structură normativă implicită. Aceasta, la rândul ei, poate fi expusă în discursuri sau texte lingvistice, cum ar fi codurile de legi, culegerile de norme, de proceduri, de regulamente, de tehnici.

Având în vedere comentariul de mai sus, se poate imagina un tablou cu șase arii, în care se distribuie limbajul efectiv.

Arii de distribuire a limbajului efectiv

a	b	c	d
persoana conștientă, subiectul individual, limbaj propriu, dialog interior, gândire reflexivă.	relație interpersonală, limbaj intim, mărturisirea secretelor, spovedanii, ruga către divinitate.	relație interpersonală, acte de limbaj ilocuționare.	limbaj public interpersonal-social instituțional, acte de limbaj și/sau discursuri adresate multora, declarații publice (ce sancționează acte instituționale), transmiterea de semnificații, sensuri către grupuri mari de oameni din partea cuiva sau a unei instanțe sociale.
	e		f
	normativitatea implicită (și explicită) cuprinsă în funcționarea practicilor și instituțiilor; ea poate fi etalată lingvistic ca un corp de legi sau norme, ca metodologii, tehnici.		discursul teoretic suprapersonal: istorii, povești, teorii științifice, doctrine, discurs matematic și speculativ critic.

Pozițiile b, c, d sunt, în principiu, situaționale; pozițiile a și, mai ales, f sunt transsituaționale și suprapersonale, fiind în interrelație și intercondiționare cu precedentele.

Comentarea acestor ipostaze ale exprimării lingvistice poate și trebuie să fie făcută și dintr-un plan al idealității tipologice. Pe acest teritoriu ne vom mișca în continuare.

6.3. „Actele de limbaj“ în perspectiva gânditorilor din a doua jumătate a secolului XX

Vom începe prin a menționa câteva caracteristici ale „actelor de limbaj“ și principalele tipuri ale acestor rostiri cu sens interpersonal-social ce vizează acțiunea, așa cum ar fi: a pretinde, a ordona, a sfârui, a ruga, a promite. Asupra acestora au meditat o serie de gânditori din a doua jumătate a secolului XX, după afirmarea gândirii de maturitate a lui Wittgenstein*. Reamintim că acest autor a insistat asupra aspectului pragmatic al limbajului. El a introdus ideea „jocurilor de limbaj“ condiționate de reguli sociale. Jocurile de limbaj ar avea înțelesul unor comportamente (practici) realizate de oamenii unei comunități, care, pe baza unor reguli acceptate, a însușirii în spațiul public a unor abilități, produc expresii lingvistice cu scop practic. Una din formulările sale era: „Nu întrebați privitor la semnificație, întrebați privitor la utilizarea limbajului“.

Comentariile lui Wittgenstein nu au condus însă la o delimitare a diferitelor acte de limbaj, autorul insistând nediferențiat asupra varietății sensurilor rostirilor posibile, așa cum rezultă și din exemplele sale. El scria:

„Limbajul nu este un singur lucru uniform, ci o mulțime de acțiuni diferite. Folosim limbajul în cadrul jocurilor de limbaj pentru a scrie, a relate, a informa, a afirma, a nega, a specula, a da ordine, a pune întrebări, a spune povești, a juca teatru, a cânta, a dezlega ghicitori, a face glume, a rezolva probleme, a traduce, a solicita, a mulțumi, a felicita, a înjura, a ne ruga, a avertiza, a exprima emoții etc.“

În dezvoltarea teoriei actelor de limbaj, se consideră ca importante momentele publicării lucrărilor lui Austin** (1962) și Searle*** (1969). Austin introduce distincția dintre enunțuri *asertive*, care sunt considerate adevărate sau false (în tradiția gândirii europene, începând cu Aristotel și culminând cu pozitivismul logic al școlii din Viena), și locuțiunile *performative*, care propun, pregătesc sau determină o acțiune, o performanță, sau o modificare a stării mentale a partenerilor (predominant a interlocutorului, dar, uneori, chiar a locutorului, ca în

* Wittgenstein, op. cit. p. 37.

** Austin J.L.H., „How to do things with words“, Harward University Press, Cambridge, 1962.

*** Searle J.R., „Speech Acts“, „An Essey in the Philosophy of Language“, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.

cazul promisiunii). Acestea nu sunt adevărate sau false, ci eficiente sau neeficiente. Ele posedă, dincolo de conținutul lor semantic, o forță *ilocuționară*, prin care auditoriul resimte intenția rostirii; așa e cazul atunci când se întreabă, se cere, se pretinde, se promite. Mai mult încă, actele de limbaj pot avea valențe *perlocuționare*, în sensul că au un efect ce se realizează în auditoriu; acesta este încurajat, e determinat să se decidă sau să mulțumească etc. Searle dezvoltă ideile lui Austin, analizează condițiile necesare și suficiente pentru forța ilocuționară a rostirii subiectului și prezintă pentru actele de limbaj următoarea tipologie:

- *Reprezentative*. Sunt acte de vorbire ce reprezintă o anumită stare de lucruri, în adevărul cărora subiectul crede (mai mult sau mai puțin sincer), și intenționează să-l facă pe interlocutor să adere la punctul său de vedere: aserțiuni, descriții, amintiri.
- *Directive*. Sunt acte de vorbire prin care subiectul intenționează să determine pe altul să efectueze anumite acțiuni: ordinul (comanda), cererea (pretenția), sugestia, rugămintea.
- *Comisive*. În aceste cazuri, vorbitorul se angajează față de interlocutor în direcția unui viitor al acțiunii sale: promisiunea, amenințarea, jurământul.
- *Expresive*. Sunt acte de limbaj care indică starea mentală sau atitudinea vorbitorului în raport cu interlocutorul: salutul, mulțumirea, urarea.
- *Declarative*. Acte de limbaj prin care se consfășesc situații instituționalizate: căsătoria, arestarea, deschiderea unei ședințe, condamnarea juridică.

6.4. Propunere pentru o prezentare sistematică a „actelor de limbaj”, centrate de ideea valorilor deontice, care ghidează și valorizează acțiunea

Ținând seama de clasificările lui Austin, Searle și ale altora,* propunem o tipologie centrată pe ideea că actele de limbaj semnifică în primul rând o intenție de acțiune (de realizat de către interlocutor sau locutor); iar aceasta e organizată esențialmente de valorile deontice: permis, interzis, obligatoriu. E subliniată astfel semnificația lor pentru practicile umane; dar și valențele etice pe care le implică (valorile de bine și de rău flanchează din umbră actele de limbaj). La periferia acestora pot fi plasate rostirile cu sens asertiv și exclamativ.

O prezentare sistematică a actelor de limbaj

1. Aserțiuni; intenția este ca interlocutorul să accepte cele afirmate de locutor. Ele pot avea pe lângă forma afirmativă și pe cea negativă. Aserțiunile sunt, de obicei, răspunsuri la întrebări; dar aria problematică a întrebărilor este deosebit de vastă.

2. Rostirea intențională; aceasta vizează o acțiune ulterioară din partea celui alt sau a subiectului (sau schimbarea stării mentale, a atitudinii în raport cu acțiunea situațională a interlocutorului). Variante ar fi:

Polul de dominație a locutorului:

- rostiri deontice în sens tare:
 - imperative (porunci) cu sens de: – obligație – interdicere – permisivitate
- pretenția (cererea – pretenție): – solicitarea
 - îndemnul; sugestia
 - invitarea; oferta

Polul parteneriatului: sfatul; recomandarea

- acordul; întâmpinarea; refuzul
- promisiunea

Polul locutorului: rugămintea, solicitarea

2.1. Acte de limbaj ce sancționează și avertizează:

Sancționare pozitivă (aprobare): lauda; mulțumirea; felicitarea; congratulăția. *Sancționare negativă*: critica; reproșul, muștrarea; imputarea; acuzarea; blamul. *Avertizare*: atenționarea; amenințarea; recompensa promisă; asigurarea; garantarea.

3. *Acte de limbaj expresive*: salutul; mulțumirea; urarea; condoleanțele, complimentele.

În schema din tabel, diferențierea lui Searle între ilocuțiunile directive și cele comisive e inclusă în 2, 2.1. Și se referă doar la raportarea față de ceilalți care e publică; raportarea față de sine ține de aria intimității și a conștiinței morale.

Tipurilor actelor de limbaj menționate li se poate găsi ușor un corespondent în trăirile psihismului uman individual, ele putând fi identificate în „poziționările atitudinale ale subiectivității transcendente” (în „cogitații noetice”), în spiritul fenomenologiei lui Husserl. Se poate face astfel o corelație între infrastructura intențional – relațională a conștiinței (transcendentală) – considerată ca polul individual al umanului – și instanța logosului interpersonal și

* A se vedea Anexa VI.

instituțional. În plus, aceleași tipuri de atitudine semnificativă se pot regăsi și în formulări lingvistice pe care un individ – sau grupuri umane – le exprimă în raport cu persoane ce reprezintă instituții, cu alți oameni sau chiar cu instanțe transcendente (rugăciunea, promisiunea, pretenția).

6.5. Elemente de caracterizare generală a actelor de limbaj

Actele de limbaj se detașează pe fundalul comunicării curente dintre oameni, realizate la nivelul dialogului sau în comunicări de ordin superior. Prezentarea lor separată și sistematică reprezintă o abstracție față de ceea ce se petrece în viața de zi cu zi, unde se combină continuu elemente din mai multe clase tipologice. Această abstracție idealizantă a fost realizată de gânditori prin impunerea unor exigențe precum:

- Aspectul explicit și relativ scurt al exprimării lingvistice, cu eliminarea presupuzițiilor și subînțelesurilor; – considerarea unei capacități totale de exprimabilitate a subiectului; – efectul ilocuționar; – utilizarea limbajului natural al unei limbi;
- Aspectul situațional, evenimential, contextual al comunicării, detașat pe fundalul lumii vieții; – caracterul interpersonal-public al formulărilor lingvistice; – vizarea relației interpersonal-intersubiective care implică pe celălalt în calitatea sa de persoană conștientă și responsabilă moral; – recunoașterea și afirmarea unor caracteristici de simetrie – asimetrie interpersonală.

Actele de limbaj, înțelese ca propoziții scurte și explicite, cu vizare interpersonală performativă, nu sunt o realitate empirică. În viața de zi cu zi, exprimările lingvistice sunt cursive și complexe, fiind integrate în dialoguri și interacțiuni dintre persoane divers relaționate din punct de vedere al autorității reciproce și al reprezentativității lor pentru o anumită instituție. Ele au nenumărate presupuziții, implicații, subînțelesuri, multe din aceste semnificații fiind exprimate prin coduri nelingvistice și prin contextul situațional. Comunicarea poate folosi întrebări retorice sau poate recurge la formule de politețe. Actele de limbaj, considerate în idealitatea lor, interesează doar pentru că localizează pregnant o zonă a desfășurării limbajului uman, alta decât cea subiectiv intimă sau cea a discursurilor teoretice suprapersonale.

6.6. *Principalele tipuri de limbaj: – aserțiunea circumstanțială; – influențarea acțiunii altora: rostiri deontice explicite, derivate, de sancționare; – variante deontice intermediare.*

În continuare, vom comenta pe scurt principalele tipuri ale actelor de limbaj.

1. Aserțiunea circumstanțială interpersonală. Aceasta se poate manifesta ca afirmație sau negație. Din principiu, ea e considerată drept răspuns la o întrebare, tip de rostire ilocuționară, atașată acestei clase. Întrebarea poate lua forma ridicării unei probleme sau a chestionării celuilalt. Mirarea poate avea și ea o conotație interogativă.

Sensul ilocuționar al aserțiunii ar fi obținerea acordului celuilalt față de ceea ce subiectul afirmă ca adevărat – plauzibil, posibil – sau neadevărat. E prezentă, deci, o intenționalitate a locutorului, o responsabilitate a sa – ce vizează și planul sincerității. Și o implicare a interlocutorului, care ar urma să adere la cele afirmate, cu consecințele de rigoare asupra stării sale de conștiință; posibil și asupra acțiunilor sale viitoare. Domeniul aserțiunilor este periferic specificului performativ al actelor, el având varianta sa specifică în aria teoriilor științifice și a aserțiunilor logice. Totuși, asertarea constituie un fundal și un referențial, ce susține actele de limbaj orientate deontic. Vom menționa câteva tipuri:

- *Constatarea, identificarea.* Acestea se produc în raport cu date ale realității ce sunt de față, în prezența vorbitorului și interlocutorului; situație în care pot fi folosite gesturi ostensive, de arătare, indicare a ceea ce se percepe; însoțite de expresii precum: iată!...vedeți!...așa cum se constată!... Poate urma o descriere însoțită de comentarea și demonstrarea „pe viu” a aspectelor realității prezente. În acest context se pot desfășura caracterizări și evaluări, însoțite de exclamații: „vedeți ce frumos este!”, „e clar că echipa aceasta e mai bună!”
- *Amintirea mărturie.* Acum este reactualizat, în situația unei relații interpersonale, ceea ce un subiect a trăit participând la un eveniment trecut. În această categorie intră, în prelungirea relației interpersonale, și mărturia unui proces juridic, cea din reportaje din ziar, radio, televiziune sau informația utilă istoricului. În altă direcție, mărturia alunecă spre mărturisirea intimă. Între acești poli, actul de vorbire al amintirii își găsește și el loc. Topos destul de ambiguu, mai ales că ar urma să cuprindă și exprimarea trăirilor subiective (sunt bucuros, fericit, încredător).

- *Declarațiile informative către celălalt, despre sine, diverse situații și despre alții.* Ele se plasează în continuitatea precedentelor, exprimând, de obicei, și poziționarea atitudinală a subiectului în raport cu altul și cu lumea.
- *Afirmații ce derivă din cunoștințele comunitare.* Acestea coboară din tărâmul discursurilor teoretice, fiind, la acest nivel, actualizate și într-un fel „citate”. Este vorba de adevăruri general științifice, istorice, matematice, de gnome sau filosofeme. Aserțiunile respective sunt actualizate, datorită unei rațiuni a situației interpersonale, cuprinsă într-un anumit context uman. De exemplu, situația unui examen, a unei dezbateri științifice, a unei argumentări.

În orice împrejurare, aserțiunea ridică și problema adevărului, deși aceasta nu e esențială pentru actul de limbaj ilocutionar. Dincolo de sinceritatea rostitorului, problema depinde de mulți factori, ce depășesc posibilitățile de evaluare ale celui ce enunță rostirea în cauză. El poate, totuși, să-și exprime atitudinea în ceea ce privește posibilitatea, probabilitatea, certitudinea, convingerea, credința în cele afirmate. Interlocutorul poate sesiza aspectele respective, poate investiga suplimentar și își poate exprima propria opinie privitoare la aserțiunea formulată.

2. Actele de limbaj prin care e vizată (în primul rând) influențarea acțiunii altora (aflați în situație) sau a stării lor mentale corelate cu acțiunea. Acestea sunt în mod special caracteristice comunicării prin limbaj în cadrul relațiilor interpersonale, având de la început și definitiv o anumită forță ilocutionară. Ele se pot regăsi, însă, și în mesaje trans-situaționale și suprapersonale, fiind incluse uneori ca parte componentă în discursuri, cum ar fi istorisirile, poveștile, legendele, romanele, spectacolele teatrale.

2.1. *Rostirile deontice.* Cea mai caracteristică modalitate din acest grup o constituie actele de limbaj ce semnifică o permisivitate și cele imperative (interzis, obligatoriu). Vom întâlni:

- Permisivitatea: „se poate”, „e permis”, „ești liber să...”, „nu e interzis să...” etc. La acest nivel, se plasează și acordul („sunt de acord să...”) ; nivel de la care se poate aluneca spre introducerea progresivă a imperativului, pe calea sugestiei, a captării bunăvoienței, a seducției. În aceste ultime cazuri, sunt, desori, prezente fragmente de discurs și mai rar simple acte de limbaj.

De asemenea, intervin de obicei și factori semiotici extralingvistici. Faptul e valabil și pentru imperativele ce vor fi menționate în continuare. În toate cazurile, e prezentă o netă asimetrie între poziția ilocutorului ce deține puterea, autoritatea și poziția interlocutorului ce se află în situația de dominat.

- Imperativul poruncii, ordinul, comanda, atât în sens pozitiv, cât și negativ: „e strict obligatoriu să...”, „e strict interzis să...” Forța și rigoarea imperativului pot fi mai ridicate sau mai scăzute, fapt ce deschide aria altor tipuri de rostiri.

Notă. Normele deontice se regăsesc în multiple modalități de exprimare semiotică suprapersonală, stând la baza regulamentelor de funcționare instituțională, a derulării cutumelor, a legislației publice, a semnelor de circulație și a actelor profesionale. Prescripțiile deontice sunt intim conectate cu toate practicile umane. La acest nivel intenționăm să scoatem în evidență doar prezența lor în actele de limbaj. Și aceasta deoarece, așa cum vom comenta, prescripțiile și recomandările deontice capătă în limbaj o bogată diferențiere și nuanțare, care permit tocmai modularea aserțiunilor și discursurilor ce susțin practicile umane. Se mai poate menționa că, la o altă extremă – în raport cu funcționarea deonticii la nivel suprapersonal – instituțional – regăsim aceleași modalități de atitudine și în intimitatea conștiinței, nivel la care subiectul consideră și decide că, pentru el, unele acțiuni și manifestări sunt obligatorii, altele, interzise sau permise.

Permisivitățile lasă loc desfășurării unor variate acțiuni, iar imperativele impun anumite comportamente celuilalt (celorlalți). Cel ce se află în poziție asimetric-dominatoare (de autoritate și putere crescută) poate să-și evalueze, din punctul său de vedere, semnificația rezultatului acestor acte dorite și pretinse de către el. Iar această evaluare îl pune în situația de a adresa alte acte de limbaj interlocutorului, care exprimă acum punctul de vedere, atitudinea subiectului față de acțiunile acestuia.

Corelate actelor de limbaj menționate în acest paragraf ar fi cele prin care subiectul acceptă sau refuză ordinele sau propunerile celuilalt.

2.2. *Rostiri de sancționare a comportamentului celuilalt*

- Acte de limbaj de aprobare: lauda, mulțumirea, felicitarea;
- Acte de limbaj de dezaprobare: critica, reproșul, muștrarea, imputarea, acuzarea, blamul;
- Prin simetrie, se cer acceptate și actele de limbaj prin care actorul

răspunde imputărilor făcute, adică acordul sau dezacordul cu propriile acte, justificarea, argumentarea;

- Un loc aparte l-ar ocupa actele de limbaj de avertizare: atenționarea, prevenirea, amenințarea, asigurarea, garantarea. Acestea se înscriu parțial în paragraful anterior. Ele sunt menționate la acest nivel, deoarece conțin de la început o atitudine asupra consecințelor acțiunii.

Tipurile de acte de limbaj menționate au și ele, ca toate celelalte, replici și variante în rostirile ce mobilizează grupuri umane mai mult sau mai puțin inserate instituțional sau exprimând funcționarea instituțiilor în sensul practicilor umane.

Rostirile prin care e influențată acțiunea altora (sau starea lor mentală corelată cu acțiunea) sunt variate. Ele nu se reduc la formulările deontice directe și brute.

Plecând de la obligație, de la „trebuie“, formă în care raportarea e imperativă și clar asimetrică, cererea adresată cuiva de a face (sau a nu face) ceva, într-un anumit mod, poate lua forme particulare. Astfel, se poate menționa *pretenția*, mai mult sau mai puțin legitimă și justificată. Ea se poate manifesta ca *solicitare* (cerere), caz distinct de imperativul ordinului. Deoarece acum asimetria interpersonală se reduce în direcția parteneriatului. În cazul rugăminții, care constă în invocarea cuiva de a veni în ajutorul subiectului, situația este simetric opusă imperativelor; de aceea ea va fi comentată separat.

Alte variante de a influența comportamentul altora se pot realiza prin actele de limbaj de tipul: îndemnul, sugestiei, invitării, ofertei. În aceeași direcție se pot manifesta sfatul, sfătuirea, consilierea. Și, de asemenea, recomandarea, pledoaria argumentativă. Ultima formă se derulează, în principiu, discursiv, cu sau fără dialog, și e strâns conectată cu persuasiunea. Deși cadrul actelor lingvistice ilocuționare (și perlocuționare) poate fi în aceste cazuri depășit, totuși, comunicarea se petrece în direct între persoane ce au o anumită încredere una în cealaltă. Chiar dacă procesul se derulează în timp, unele fragmente semnificative ale dialogului discursiv pot fi considerate acte de limbaj ilocuționare.

6.7. Variante particulare de „acte de limbaj“: rugămintea, promisiunea

Actele de limbaj, fiind în esență lor intenționale, pot exprima: dorințe (speranțe), intenții de acțiune, credințe sau alte stări sufletești ale subiectului, adresate circumstanțial altei persoane – subiect; și, în principiu, „altora“. Această orientare (dimensiune, direcționare) a relației interpersonale se intersectează cu precedentele, devenind exprimări particulare. Se poate spune în general că: – formulările asertive exprimă o credință (în adevărul celor afirmate); – formulările deontice exprimă o intenție (ca celălalt să realizeze ceva); intenție ce corespunde unei dorințe și se bazează pe o credință (în sensul că ceea ce subiectul pretinde sau permite e valabil și bun). În această clasă marginală ar putea fi menționate, ca modalități mai deosebite, rugămintea și promisiunea.

Rugămintea: „Te rog, ajută-mă, sprijină-mă!“ Asimetria relațională, exprimată prin rugămintea, plasează solicitatorul într-o poziție inferioară. Ne aflăm în continuitatea atitudinii de solicitare, ce a fost menționată în paragraful precedent. Ea poate fi insistentă, poate aluneca spre implorare deznădăjduită, poate fi argumentată, exprimată în formule de politețe („te rog frumos să...“; „roagă-mă frumos...“), poate fi negociată sub semnul antecedentelor („te rog să nu uiți că...“), se poate manifesta, în formă inversată, ca sfidare („n-am să te rog niciodată să...“).

Variantele antropologice mai pot evidenția: – solicitarea milei („te rog, cruță-mă“); – expresia unei remușcări („te rog, iartă-mă“); – adresarea ca solicitare față de o instanță suprapersonală, pentru obținerea unor favoruri, pentru scuze sau pentru evitarea sancțiunii (cum ar fi o cerere de grațiere formulată verbal). O împrejurare aparte este cea a rugăciunii, care e adresată ființei (ființelor) transcendente. Aceasta poate să pornească din intimitatea subiectivității conștiente, din adâncul sufletului, către o ființă supranaturală, mai mult sau mai puțin personificată, considerată a fi capabilă de a recepta apelul și de a ajuta subiectul. Rugăciunea poate avea un obiectiv pragmatic, cum ar fi împlinirea unei dorințe; dar ea se poate referi și la iertarea păcatelor; sau poate fi un simplu mesaj de supunere și adulație.

Alte modalități ale rugăminții se pot referi la solicitări colective, făcute sub semnul poziționării respective (de rugămintea) a unora către alții sau către anumite instanțe. Delimitarea între solicitarea rece și rugămintea caldă ține de stilul și formularea discursului.

Promisiunea : „Îți promit că...” Cine afirmă în direct o promisiune față de altcineva nu doar produce un act lingvistic, ci se și angajează public de a realiza ceea ce a promis. Se ridică, desigur, problema *sincerității* și a justeii evaluări a realității. Când promite ceva, subiectul poate fi absolut sincer sau poate minți, în mod conștient și deliberat. Între aceste două extreme pot fi situații intermediare : la promisiunea cu bune intenții, cea făcută pentru încurajarea celui alt, cea de conveniență. De altfel, problema sincerității, așa cum comentau de la început Austin și Searle, se pune pentru majoritatea actelor de limbaj. Uneori, promisiunea e făcută sub jurământ, în fața martorilor, sau e predominant subiectivă, realizată în intimitatea conștiinței, o promisiune făcută sieși.

Când un subiect face o promisiune, e de presupus că el dispune de toate mijloacele pentru a o realiza. În realitate, de multe ori, lucrurile nu stau astfel. Lipsa posibilităților practice de a îndeplini promisiunea poate fi cunoscută de la început sau întrevăzută, bănuită, ignorată. Uneori, dificultățile apar pe parcurs și nu puteau fi decât vag approximate inițial. Oricum, o promisiune neîndeplinită presupune o justificare (ce se încheagă de obicei discursiv, depășind limitele standard ale actelor de limbaj).

În anumite împrejurări, promisiunea depășește cadrul relațiilor interpersonale, în direcția relațiilor publice, sau se desfășoară la un nivel de tip instituțional, ce implică grupuri mari de oameni. Astfel poate fi legământul prin jurământ de a face ceva realizat de cineva în fața unui grup uman sau a unei instanțe instituționale. Sau pariul că, în anumite condiții, subiectul va acționa într-un anumit fel. Se pot menționa apoi : – promisiunea făcută de un partid politic sau de un candidat la o funcție publică în campania electorală ; – promisiunea implicită sau explicită, prezentă în oferta de servicii a unei agenții (sau a unui reprezentant al unei profesii liberale, cum ar fi un medic, un avocat) ; – promisiunea ce o poartă cu sine o instituție educativă, o echipă sportivă, un joc de noroc. La un alt nivel, se poate menționa promisiunea socială a unei schimbări politice, a unui nivel de trai mai bun. Și, desigur, la un nivel cu totul deosebit, ceea ce s-ar putea considera promisiunea resimțită ca venind din partea ființelor supranaturale, a lui Dumnezeu, cea a unei vieți mai bune pe pământ sau, după moarte, a iertării păcatelor.

6.8. *Acte de limbaj suprapersonale și instituționale : declarația publică ; proclamația, discursul retoric, exprimări standardizate ale ritualurilor sociale*

Actele de limbaj suprapersonale și instituționale

O altă categorie de rostiri depășește o mare parte din condițiile actelor de limbaj, neajungând, totuși, la nivelul discursurilor teoretice. Ele au funcții deosebite în practicile instituționale, implică mai mulți oameni și au semnificație transsituațională. Caracteristicile grupului se degajează din însăși prezentarea unor tipuri ce îl compun.

Declarația publică ce consfințește acte instituționale funcționează într-un plan în care o persoană investită cu un statut și un rol social speciale exprimă, în fața unui public, o aserțiune cu consecințe sociale : „Declar deschise lucrările Parlamentului !”, „Vă declar soț și soție în fața legii (sau a lui Dumnezeu)”, „Sunteți declarat Președinte al țării”, „Sunteți declarat vinovat în fața instanței de judecată pentru...”, „Sunteți declarat absolvent al Facultății de Medicină din...”. Actele lingvistice declarative se pronunță acum în contexte instituționale și în circumstanțe bine definite. Semnificația lor este rezultatul unui proces ce se desfășoară în cadrul unei practici umane (politice, juridice, administrative, educative) și care, prin anunțul declarativ, îl consfințește public. Deseori, prin declarația respectivă se conferă noi statute și/sau roluri sociale unor persoane sau unor instanțe umane : afirmarea despre cineva că, dintr-un anumit moment înainte, este acceptat, ca având competența unui educator, medic, judecător, ce își poate exercita public calitatea într-o comunitate determinată ; declararea unui parlament ca valid constituit și putându-și începe lucrările, a unui cântec drept imn oficial pentru o țară etc. Actele declarative instituționale au, în zilele noastre, și o variantă scrisă, care poate să apară publicului mai importantă decât rostirea verbală, deoarece sugerează mai pregnant condiția transsituațională a declarației.

Proclamația. Este emisă de o instanță a puterii publice (politice), având valoarea de mesaj imperativ. Ea poate fi redactată și enunțată de o adunare populară, de un parlament, de un dictator, de o conferință internațională. Exprimarea ei publică se poate realiza prin graiul cuiva, care este portavoce a celor ce au redactat-o. Ea poate fi difuzată în scris, prin mijloace mass-media variate, prin foi volante. Proclamația exprimă de obicei o problemă și o situație circumstanțială, deosebindu-se astfel de declarațiile instituționale ritualizate. Ne putem aminti de Proclamația de la Islaz, de cea de la Helsinki ș.a.m.d.

La un pol opus și simetric, s-ar plasa petiția, expresia nemulțumirii unui grup de oameni, în raport cu o situație și o instituție; și aceasta poate fi expusă verbal sau în scris.

Discursul retoric se desfășoară, în mod tradițional, în cadrul practicii politice, juridice, sau se referă la elogiul și blam (privitor la o persoană sau altă realitate umană). Discursul nu are caracteristicile actelor de limbaj, în sensul că de obicei este mai lung, nu implică relațiile interpersonale între subiecții conștiinței, de vreme ce acum, un individ se adresează multora. Eventual, el poate primi replica altuia printr-un discurs retoric concurent. Acest fapt ne îndepărtează de zona dialogului și chiar de cea a dialecticii clasice.

Discursul retoric este construit asertiv, dar are multiple valențe deontice; el tinde să convingă, să mobilizeze pe alții, să sugereze, să argumenteze, să modifice starea sufletească a unor persoane în perspectiva acțiunii.

O variantă specială ar fi discursul didactic, în care sensul asertiv este mai pronunțat. Totuși, și acesta este expus cu intenția de a convinge și de obține aderența auditoriului la „adevărul” conținut în expunere.

Exprimări standardizate rostite în cadrul ritualurilor sociale, ca parte componentă a lor. Un exemplu extrem ar fi desfășurarea liturghiei, în cadrul unei slujbe bisericești, la care credincioșii participă (și, în general, relatarea oricărui text mitic). Textul respectiv, ca poveste sacră, face parte din clasa discursurilor teoretice. Recitarea lui e inclusă însă în desfășurarea „practicilor sociale”. Dar și a jocurilor și sărbătorilor. La acest nivel primează structura desfășurării diverselor practici, care presupune, în variate momente, multiple comportamente, dintre care unele lingvistice. S-ar putea menționa: salutul în armată, intonarea imnului național în anumite împrejurări, discursurile de început a unui nou an școlar (chiar dacă, parțial, conținutul acestora variază în timp). În direcția practicilor umane, pe prim plan trec comportamentele. Acestea se desfășoară pe fondul unei structuri relaționale și de acțiune în care preocupările deontice sunt încorporate. Desfășurarea practicilor nu e posibilă însă fără limbaj, înțeles în toate cele trei variante pe care le comentăm. La nivelul practicilor standard, inter-relația între comportament și limbaj este esențială. Ea este mai redusă la nivelul practicii muncii și crește progresiv în direcția limbajului înțeles în sens larg, pentru ceea ce s-ar putea numi practica artistică, științifică, „teoretică”, „sacrală”.

6.9. *Universul discursurilor suprapersonale, domeniul teoreticului: mărturiile; – povestirea fantastică, mitul, legenda; – discursurile de tip „științific” care corespund modelului „teoriilor științifice”, așa cum acestea au fost conturate în secolul XX*

Universul discursurilor asertive suprapersonale, domeniul teoreticului. În continuare, aserțiunile prin limbaj vor fi comentate în perspectiva pe care Popper* a considerat-o cea de a treia lume (umană), distinctă de întâia lume (a obiectelor fizice) și de cea de a doua (a stărilor de conștiință). Ne referim acum la discursurile supra- și trans-personale, în care s-ar include istorisirile, poveștile, teoriile științifice, elaborările matematice etc. De fapt, este vorba despre multiple tipuri de expuneri coerente și semnificante, realizate prin limbajul natural sau prin sisteme semiotice paralele ori derivate, care se referă la aspecte ale realității cunoscute, reprezentate, presupuse (imaginate sintetic; sau implicate în realitatea vizată, în limbajul prin care cunoașterea e formulată).

Din semnificația discursurilor teoretice se pot împărtăși multiple persoane din zone spațio-culturale și perioade istorice diferite, bincînțeles, dacă posedă cheia înțelegerii lor lingvistice și de semnificație, desfășurând o adecvată activitate de comprehensiune hermeneutică. Oamenii individuali se nasc și mor; dar elementele domeniului teoretic – miturile, poveștile, istorisirile, teoriile științifice, elaborările matematice sau dogmatic-filosofice – plutesc deasupra indivizilor respectivi. Ele sunt o realitate durabilă, transgenerațională și transistorică, la fel ca piramidele, templele, orașele, simbolurile sacre, codurile de legi, uneltele și mașinile. Tot ceea ce populează instanța teoretică a unei culturi poate fi nu doar menținut prin participarea oamenilor din generații succesive; ci este și integrat în lumea lor istorică, dezvoltat, reluat prin creații novatorii într-o metamorfoză pulsatorie. Acest tezaur poate fi, pentru un timp, pierdut, sau să rămână parțial ascuns. Pentru a fi apoi redescoperit, tradus în noi limbaje, interpretat, preluat, amplificat.

Discursurile perpetuate și persistente, prin comportament oral și neoral-simbolic, prin texte scrise sau codificate în diverse sisteme semiotice, configurează, o dată cu semnificația lor, o „lume de cunoaștere teoretică”, constitutivă și definitorie pentru o umanitate dată. Ființarea acestei instanțe teoretice este posibilă, desigur, doar prin afirmarea persoanelor conștiente care o susțin și o asimilează, o

* A se vedea Anexa II.

reproduc și o remodelează creator. Persoane ce se află și între ele într-o continuă interrelație ce dă naștere unei comuniuni comunitare.

Lumea instanței teoretice, ca realitate suprapersonală, se distribuie tuturor celor care au acces la ea, fără să se impușineze prin această împărțire.

În continuare vor fi prezentate succint câteva clase tipologice ale discursurilor teoretice.

Pornind de la aserțiunea circumstanțială și dezvoltând-o, vom comenta pentru început *domeniul istorisirilor*.

Discursul sau textul asertiv suprapersonal poate consta, într-una din variantele sale, din istorisiri ale unor evenimente și realități umane petrecute. În primă instanță, pot fi menționate *mărturiile*. Este vorba de cele care nu sunt strict circumstanțiale – ca mărturisirea, cândva, a cuiva, a unui secret personal sau a unui fapt amintit –, ci care au un caracter public suprapersonal, cel puțin de nivelul unei mărturii juridice. Ținta este însă mărturia care alimentează istoria. Mărturia personală se corelează și se conjugă cu mărturia altora, cu variate informații obținute de cineva care poate prezenta o istorisire-reportaj, realizată în urma unei anchete investigatorii (acesta era inițial sensul „Istoriilor” lui Herodot și chiar al „Geografiei” lui Strabon). Prin povestirea despre ceva ce s-a petrecut real, ce a fost investigat și constatat de către un anchetator curios, se ajunge progresiv la istoria descriptivă. Aceasta conține, explicit sau implicit, caracterizări de persoane, biografii și autobiografii. Pe această cale, subiecții individuali, persoanele conștiente (ce polarizează „individualul” umanului) sunt prezente într-o ipostază secundă, găzduită de logos, dincolo de împrejurările circumstanțiale ale existenței sale finite (și care poate fi caracterizată – dintr-un anumit punct de vedere – ca existență-întru-moarte). În cadrul povestirilor, în mod obișnuit, apare prezentificarea, prin diverse mijloace semiotice, a ambianței socio-culturale, a unei lumi umane istorice date, în care s-au petrecut anumite evenimente. Istoria ca știință se agregă pe bază de istorisiri și documente, ne informează despre lumi umane ce au fost. Cazurile juridice adunate în cazuistică fac parte și ele dintr-un astfel de material „de tip istoric”. Și, la fel, discursurile retorice cuprinse în dezbaterile judiciare sau în diverse alte conjuncturi publice, care pot fi apoi relateate, istorisite (ca, de exemplu, cele prezentate în „Războiul peloponeziac” al lui Tucidide). Istorisirile și istoriile pot rămâne orale, pot fi sedimentate în epopei, legende și mituri, pot fi scrise, prezentate prin texte de tip romanesc, codificate în diverse limbaje sau sisteme semiotice. La limita între tipul istorisirii și cel pe care-l vom prezenta în continuare s-ar plasa epopea.

Povestirea fantastică, mitul, legenda. Acest tip de discurs este unul tradițional și caracterizează lumea umană de la începuturi, înainte de povestirile de tip istorisire a evenimentelor, pe care le relatează martorii și care întrețin istoria. Elementul bazal și cel mai arhaic poate fi considerat mitul. Acesta este, în esență sa, o poveste sacră despre ființe supranaturale ce trăiesc o serie de întâmplări într-o succesiune determinată. Ca element structural al umanității inițiale, mitul este o poveste în care comunitatea crede, fiind pentru ea o realitate vie, implicând un simbolism ce reunește oamenii în comuniunea comunitară a ritualului sacral. Desfășurându-se într-un timp și loc prestabilite, ritualurile ce invocă mitul refac periodic legătura între oameni și ființele transcendente, despre care aceștia cred că stau la baza originii lumii și a ființării lor. Miturile nu descriu doar peripecțiile unor ființe supranaturale, ci conțin și „explicații cauzale”, privitoare la cosmogeneză, antropogeneză etc. O dată cu marile religii monoteiste, s-a realizat și o articulare între discursul mitic și relatarea istorică, așa cum este evident în iudeo-creștinism. Povestirea fantastică poate fi considerată un copil al mitului, în care se reduc sau dispar tensiunea participativă și simbolismul, accentul fiind pus pe valențele etico-sociale ale protagoniștilor și pe etalarea unor structuri arhetipale (în sensul lui Jung). Ea joacă un rol important în educație și păstrarea tradițiilor, mai ales dacă avem în vedere și legende.

Grupajul discursurilor asertive conține și valorizează un aspect al limbajului natural ce se regăsește amplificat în expunerile poetico-artistice. Este vorba de simbol, metaforă, alegorie și de întreg ansamblul „figurilor de stil”, al „tropilor”, care, dincolo de efectul lor lingvistic formal, manevrează și încrîpă sensuri ce sunt receptate într-un mod special și, uneori, se cer descifrate. De aceea, miturile pretind, de la început și în mod constant, o hermeneutică. Aceasta e presupusă și de întreaga Biblie, de Noul Testament în special.

Discursurile menționate, atât cele de tip istoric, dar mai ales cele de tip poveste, presupun o structură compozițională, un „taxis”, o ordine a expunerii, ce are un început, o problemă sau intrigă conflictuală, un moment culminant și un final; toate mai mult sau mai puțin argumentate și participând la sinteza semnificativă a discursului. Se organizează pe această cale un complex tematic ce va fi regăsit și în textul poetico-artistic. Dar ordinea expunerii este un element constant pentru toate discursurile suprapersonale, chiar și pentru cele „științifice”. Ea stă la baza sensului acestora, a inteligibilității și comprehensiunii lor de către persoanele conștiente.

Teoriile științifice. Este vorba acum despre descrierea și interpretarea „obiectivă” – cât mai mult în afara participării afectiv-imaginative a persoanelor implicate – a unor aspecte ale lumii cunoscute; și de prezentarea acestei cunoașteri într-un „discurs științific” cu pretenție de adevăr (corespondență, similitudine), în care realitatea descrisă și evidențiată este și interpretată analitic, cauzal și ca semnificație. Discursurile de tip științific construiesc modele cu pretenție de reprezentare a unei realități date, la care fac referință. Poate fi vorba de aspectul și structura pământului, ale elementelor naturii (solul, apa, focul, aerul), de prezentarea alcătuirii și funcționării plantelor și animalelor; dar și de alcătuirea și funcționarea corpului omenesc, de sufletul omului, de uneltele sale, de structura societăților și limbajelor. Știința tot mai complexă a fizicii care sondează legile corpurilor perceptibile, dar și nivelurile atomice sau astronomice, chimia, biologia, cu nenumăratele sale fațete, psihologia, lingvistica și multe alte aspecte ale realității obiectivabile devin teme ale cunoașterii științifice omenești. Istoria poate cădea și ea sub incidența discursului de tip științific. Iar de-a lungul istoriei oamenilor, teoriile științifice dau naștere unui nou tip de discurs, cel al teoriei teoriilor științifice, al analizei structurii și validității acestora, al funcțiilor pe care le au în cunoașterea umană, al metamorfozei lor în timp, al creșterii cunoașterii omenești.

Discursul științific presupune, într-o largă arie a sa, discursul matematic.

Discursul matematic, privitor la „obiecte și funcții matematice” (cifre, figuri geometrice, calcule, funcții etc.), ocupă un loc special în universul elaborărilor asertive suprapersonale, în sensul că acum lipsește caracteristica tematică în stare să asigure un conținut semnificant (de re-prezentare a realului dat și cunoscut). E implicată doar la un nivel „abstract – ideal” spațio-temporalitatea ce stă la baza „a ceea ce este”. S-ar putea spune că „dimensiunea matematicului” este un implicat al realului – al naturii, al inteligenței umane, al produselor realizate de om –, o condiție de posibilitate a existenței fenomenale. Poate fi invocat și astăzi sensul pytagoreean în înțelesul că „matematicul” este un „arhé” pentru „fisis”, pentru lumea umană și neumană. Astfel, prin discursul matematic ajungem să ne referim la ceva care de la început se plasează la nivelul „transcendental” al condițiilor de posibilitate. Discursul matematic din cadrul „științelor matematice” e un construct uman abstract desfășurat într-un plan al idealității printr-o sinteză imaginativă ce se dezvoltă și se desfășoară în paralel cu discursul științific cu care se și articulează și pe care-l susține.

6.10. Discursul poetic-artistic (metaforic)

Deși se corelează cu cel al miturilor, poveștilor, istorisirilor, legendelor, acesta poate fi considerat un tip special, mai ales datorită faptului că de-a lungul desfășurării istoriei, operele de artă marcate de frumos și de practica artistică adiacentă s-au impus ca o dimensiune antropologică specială. Vizând frumosul, ele implică atât o infrastructură ma-tematică (ritm, proporție, simetrie, armonie), cât și una tematică (de problematizare semnificativă a esenței unui domeniu). Aspectul matematic predomină în muzică și arhitectură; cel tematic – dublat însă de o dimensiune organizațională – în literatură, drame, pictură, sculptură. În ultimele secole, romanul a devenit exemplar pentru discursul tematic artistic, având, însă, multiple puncte comune cu discursurile de tip istorisire sau poveste, conținând personaje, caracterizări, biografii, evenimente, intrigă, conflicte, deznodăminte și o întreagă ambianță sau cosmicitate umană, socio-istorică și generală.

Se spune, în mod tradițional, că artele (frumoase) își desfășoară sensul într-un univers al mimesisului imaginar, al posibilelor ficțiuni. Și aceasta în contrast cu re-reprezentarea de tip model-veridic, pe care o pretinde construcția discursului științific. Realizarea produselor artistice împreună cu semnificația și adevărul lor, derivate ale discursului artistic ce le înglobează, se desfășoară într-o zonă analoagă și paralelă cu cea a discursurilor științifice. Care, la rândul lor, se referă la o realitate de referință, presupusă a fi existentă sau posibilă. Dar în alt mod, cu alte reguli de construcție ale discursului, cu alte semnificații și criterii de adevăr. (De fapt, tuturor tipurilor de discurs lingvistic suprapersonal – teoretic – le corespund anumite tipuri de adevăruri).

Discursul poetic-artistic se desfășoară în poeme, legende, epopei, povești, istorisiri, drame, comedii, simfonii, operete, balete, picturi, mozaicuri, sculpturi, fotografii, filme etc. În cadrul discursurilor artistice predominant tematice, apar personaje de tip uman sau simili-uman, cuprinse în relații, evenimente, conflicte; și care acționează și se metamorfozează pe parcursul derulării poveștii. Acești „eroi de poveste” – sau ființe intermediare – locuiesc în povestirea respectivă, cu toată istoria și particularitățile lor caracteriale, plasându-se într-o spațio-temporalitate specifică. Povestea – predominant istorică, fantastică sau artistică – este, deci, un topos de existență pentru ființe de tipul subiectului uman, ce dublează existența persoanelor „în carne și oase”, subliniind aspecte specifice umane ale acestora.

Discursul poetic-artistic potențează valențele limbajului de a fi metaforic și alegoric.

Prin auto-potențare și reconstrucție creatoare continuă, realizate în laboratorul practicii artistice, limbajul și lumea umană se înnoiesc continuu.

Acest discurs este întreținut de practica artistică corespunzătoare. De fapt, orice discurs din instanța teoreticului este înlănțuit cu practica, rezultă din practică și, în același timp, o întreține și o potențează. Și aceasta prin intermediul judecării sintetic creatoare pe care o propulsează logosul. Și care, prin intermediul unei judecări secunde, ce evaluează critic, valorizează operele de artă prin judecăți de valoare.

6.11. Discursul speculativ-critic asupra fundamentelor

Acesta se referă la fundamentarea și legitimarea discursurilor asertate, la întemeierea validității adevărului și sensului conținutului lor. E vorba acum de un demers secund, care comentează interpretativ însăși discursurile deja menționate și referința lor la „realitate” printr-o reflexie critică, ce dedublează continuu – dar și reorganizează recursiv – ceea ce se știe și se afirmă despre ceea-ce-este. Cu alte cuvinte, este în joc „practica filosofică”.

În primă instanță poate fi menționat discursul filosofico-dogmatic. Nucleul acestuia ar putea fi ontologia, analiza fundamentelor a „ceea ce este”, inclusiv a devenirii manifestării ființei și ființării. În dogmatică se acceptă de la început o ființă transcendentă, în raport cu care omul ce gândește și se desfășoară reflexiv practico-teoretic este o creație, o ființă de ordinul al doilea. Filosofia lasă mai multă libertate și egalitate în comentarea ființării – și firii acestora – între care primară este, totuși, ființa ce impune problema „ființei ca ființă”. Întreg comentariul ontologic nu poate ignora problema condițiilor de posibilitate, a întrebării „cum de e posibil să existe...”; deci, trimiterea la arhē și la o instanță transcendentă. Pe de altă parte, de asemenea, nu poate fi ignorată zona sensului, a ceea ce depășește „ceea ce este” și permite proiecția întru devenire; adică instanță transcendentă.

Un aspect special al discursului speculativ critic este cel în care se decantează elementele idealității logico-valorice. Discursurile asertive – exceptând pe cel matematic – se desfășoară într-un univers al facticității. Înainte de fundamentarea ontico-ontologică (și de apelul la instanța transcendentă-transcendentă), acestea au nevoie de o asigurare a validității lor, au nevoie de un schelet al siguranței formale.

Aceasta presupune dublarea planului factic-fenomenal cu unul ideal. La alt pol decât instanța matematicului, cea logico-valorică este cea care – implicată fiind în realitate – cu deosebire în realitatea umană și în realitatea lumii centrate de om – asigură acesteia certitudine, delimitare, coerență, sens. Aceste valențe apar într-o manieră „des-implicată”, explicită deci, în discursul logico-valoric.

Logica derivă din aserțiunea lingvistică, atât cea de tip suprapersonal, cât și cea de tip situațional, în care se afirmă adevărul despre ceva. Dar ea mai derivă și din structura limbajului însuși, a limbajului ce stă în spatele și face să fie posibile aserțiunile considerate ca adevărate. Din limbajul natural se decantează functorii logici și categoriile.* Conjunția, disjunția, afirmația, negația, exprimarea totalității (în raport cu individualul și parțialul), a calității, a implicației, a necesității, toate au multiple manifestări în limbajul natural, având tot timpul sensuri sau conotații logice, ce pot fi extrase și prezentate până la un aspect formal. Acești functori logico-categoriali pot sedimenta, din ansamblul aserțiunilor lingvistice, pe cele cu valoare logică. Astfel, propoziția devine judecată (atributivă), afirmativă sau negativă, adevărată sau falsă. O expresie lingvistică asertivă de tipul „zăpada este albă” poate fi privită și evaluată diferit, dacă ea este exprimată situațional în cadrul derulării lumii vieții, sau este privită din perspectiva ideală a angrenajului logicii, care se desfășoară în alt plan și cu alte conexiuni. Categoria cantității, mai ales prin expresia „roți”, se plasează evident în planul idealității; căci în zona factologică a existenței, niciodată nu pot fi experimentate și sesizate toate elementele unei clase. La fel ca și categoria modală a necesității (=absolut necesar). Silogismul ce se bazează pe categoriile calitativ-cantitative și pe modelele expresiilor asertive are și el valoare ideală. În sfârșit, tot de limbajul asertiv ține, indirect, și interpretarea unor cuvinte în perspectiva noțiunii și a conceptului. Se realizează din nou o mutație dinspre „jocul lingvistic” al limbajului viu, „comportamental” (ca în actele de limbaj), spre schema abstract-ideală a unei definiții. „Ideea” lui Platon, „conceptul” lui Hegel și „adevărul analitic” comentat de Leibniz și Kant, întreaga filosofie analitică (anglo-saxonă) se mișcă între planul facticității și cel al idealității limbajului.

Dacă instanța logică este una a idealității ce învăluie, dar și asigură din interior, rostirile și aserțiunile discursive în direcția delimitării față de zonele transcendentale-transcendente, același lucru s-ar putea

* A se vedea Anexa VIII.

spune – din altă perspectivă – și despre instanța valorilor : de „Adevăr“, „Frumos“, „Bine“. Idealitatea acestora este implicată în explicarea fenomenologică factuală a existenței umane. Ea este însă și dezvăluită speculativ (analitic), critic, și se impune în funcționarea factologică a vieții oamenilor prin aserțiuni de ordin secund, prin „judecăți de valoare“.

6.12. Tămămul Teoreticului

Discursurile de tipul istorisirilor, poveștilor, teoriilor științifice, al operelor artistice, al elaborărilor logico-matematice sau al speculațiilor filosofice se constituie într-un univers de asertare organizat prin limbaj ce re-prezintă și imaginează – semnifică pentru om – o lume corelativă cu structura și fundamentele ce-i sunt proprii. Lume care, totdeauna, este determinată istorico-cultural și se constituie din fuziunea orizonturilor lumilor specifice persoanelor conștiente și diverselor grupe culturale, girând, în același timp, coerența comuniunii acestora în sensul unui „noi“ determinat. Ea ar putea fi etichetată ca *instanță a teoreticului*, element constitutiv și structural al existenței umane considerate în ansamblu (și care ar corespunde, în mare parte, lumii a treia a lui Popper). Lume trăită și vizată prin semnificații și sensuri, dar prezentă continuu deasupra indivizilor, a subiectivității și „sineității“ acestora, cu o specifică „obiectivitate“. Și care, prin ale sale discursuri teoretice, reduplică – des-implică, prefigurează –, multiplică diferențiator ceea ce e vizat, reprezentat și semnatificat într-o primă instanță.

În concluzie, realitatea intra-antropologică a instanței teoretice, cu tot suportul său material pe care-l constituie discursul oral sau scris, este bazată pe semnificații și sens, într-o instanță a reprezentării imaginative. Din acest cadru se detașează, cu valoare de idealitate, discursul matematic și cel logico-valoric; acestea fiind des-implicate din realități antropologice și trans-antropologice preexistente.

6.13. Practica teoretică

Limbajul, prin actele de limbaj circumstanțiale și prin discursurile teoretice și reflexive, se articulează în permanență cu practicile.

Juncțiunea se realizează prin sisteme normative, tehnici, metodologii; dar și prin doctrine și ideologii. În această ambianță problematică se evidențiază tema practicii teoretice.

Autorii produselor sau unităților coerente ce ființează în instanța teoreticului, pe care-l etalează discursurile de tipul istorisirilor, povestirilor, teoriilor științifice, al operelor poetico-artistice, sunt, de fapt, niște persoane reale. Și aceasta chiar atunci când ei nu sunt cunoscuți, precum în cazul miturilor și legendelor sau al cunoștințelor de tip științific ce funcționează în populația generală. Desigur, progresiv, autorii se impun cu numele lor astfel încât teoriile științifice sau creațiile artistice și speculațiile filosofice nu mai rămân anonime.

Prin practica teoretică s-ar putea înțelege procesul de judecare eficientă, de producție semiotică (lingvistică) discursiv-semnificantă, prin care se realizează și se metamorfozează locuitorii tărâmului teoretic. Proces în care intervine, pe de o parte, sinteza creatoare întru nou a subiectului (subiecților) ce se afirmă în cadrul logosului. Creație dimensionată prin imaginar. Iar pe de altă parte, judecarea speculativă.

Problematica practicii teoretice i-a preocupat pe gânditorii secolului XX.

Către mijlocul veacului, Husserl afirma – așa cum se menționa de la început – ideea „practicii teoretice“ :

„Există pentru om, în lumea sa ambientă, tot felul de practici și printre acestea există această practică unică în felul său, istoric tardivă; practica teoretică. Ea are, ca orice meserie, metodele sale proprii, ea este arta teoriilor, a descoperirii și punerii în siguranță a adevărilor de un sens (tip) nou, sensul ideal, străin felului de a fi preștiințific, și care e cel al unei „validități ultime“, „validitate totală“.

Tema practicii-teoretice a fost susținută apoi în Franța, de către Althusser, în sensul metamorfozei unei mari teorii sau a unui mare câmp teoretic, prin acțiunea unuia sau mai multor gânditori.

La fel ca în cazul „practicii artistice“ –, dar într-o manieră mai puțin acută, s-ar putea susține că descoperirile științifice sunt opera unor oameni de excepție. Dar tot ceea ce acești mari creatori realizează se înscrie într-o tradiție de preocupări similare, se alătură sau înlocuiește alte teorii preexistente, folosește un anumit limbaj și metodologii specifice, acestea reunind direct sau indirect pe cei ce participă sincron și diacron la sporul de cunoaștere ce se produce într-o comunitate umană. În zilele noastre, partea esențială a studiului, ce face să crească universul cunoașterii, se realizează prin institute de cercetare științifică, prin aportul unor savanți care se întâlnesc la congrese, publică articole în reviste de specialitate, cărți sau tratate. Rezultatele sunt comentate de alții, criticate, verificate, confirmate, reinterpretate. Aportul

cercetătorilor dintr-un domeniu științific se cere a fi corelat cu rezultatele obținute în alte domenii. Chiar și metodologiile se pot prelua, eventual suferind o transcodare și o adaptare. Multitudinea de cunoștințe ale unei socio-culturi se articulează între ele, stau la baza instruirii și educației noilor generații, susțin aplicații practice, participă la configurarea concepției despre lume a unei societăți.

Privită dintr-o astfel de perspectivă, noțiunea de practică-teoretică apare pe deplin îndreptățită. Toate discursurile și textele teoretice, fiind deasupra conștiințelor subiective muritoare – dar în strânsă interdependență cu acestea – poartă prin ele însele semnificații și sens. Se mai cere subliniat că ele sunt inevitabil interconectate, condiționându-se și, uneori, potențându-se reciproc, contribuind la constituirea unei reprezentări și viziuni asupra lumii, corelative unei umanități istorice date. Este presupusă, desigur, interpătrunderea diverselor tipuri de discursuri, organizată de liniile de forță ce țin de convingerile și credințele oamenilor, ale colectivităților istorico-culturale.

În zilele noastre, este firesc ca orice expunere asertivă să fie considerată text. Text ce se profilează pe fundalul unei intertextualități active a logosului; și care poartă constant cu el un nucleu de semnificații ce pot fi receptate, deciptate, înțelese, interpretate, încorporate în universuri de semnificație și sensuri de acțiune proprii unor grupuri umane.

Ansamblul textelor semnificative și cu sens, ce ființează într-o socio-cultură istorică, participă semnificativ la structurarea lumii proprii acesteia, a universului de cunoaștere, înțelegere, reprezentare, credință, ce stă la baza vizărilor sale intenționale și a acțiunilor sale cu sens. Textele semnificative prezente, și care se afirmă sub diverse forme și modalități, participă activ și semnificativ la conturarea „lumii-vieții” diverselor socio-culturi.

Universul textelor semnificative, prezente continuu, parțial încorporate sau ajunse în prim planul de afirmare practico-teoretic al unei culturi, articulează prezentul acesteia (deschis spre un viitor prefigurat mai mult sau mai puțin ideologic-utopic) de istoria ce-i stă la bază. E prezentă tot timpul – așa cum formulează Gadamer – o sinteză a orizonturilor de semnificație a textelor accesibile, înțelese, încorporate, interpretate și utilizate într-o anumită perspectivă. Și care, plasându-se în instanța logosului, se află într-o continuă și indestructibilă comunicare, interferență și comuniune potențatoare cu polul individual, conștient, al umanului și cu cel general, spiritual, valoric.

6.14. Teorie, logos, practică

Toate modalitățile logosului lingvistic, înțeles ca limbaj efectiv, sunt esențiale, în realizarea practicilor umane.

Să ne gândim la practica medicală. Arăt actele de limbaj, cât și declarațiile instituționale sau instanța discursului teoretic sunt integral implicate. Oamenii nu pot exercita profesiunea de medic, dacă nu sunt consfințiți și acceptați ca atare de o comunitate, fapt ce presupune acte de limbaj declarativ-instituționale. Activând în cadrul unui spital sau al unei praxe personale, medicul și echipa sa de specialiști se află la dispoziția celor bolnavi și suferinzi care solicită ajutor. Aceștia trebuie să se manifeste prin comportamente semnificative, între care esențiale sunt actele de limbaj. Pacientul solicită, cere, pretinde ajutor medical. Medicul ascultă, receptează, întreabă, obține informații. Și, apoi, investighează, condus fiind de o ipoteză diagnostică, raționează, sintetizează datele obținute, ajunge la formularea unei concluzii diagnostice. În acest proces, el se bazează pe cunoștințele teoretice, pe care și le-a însușit în cursul formării sale educative, al lecturilor și al experienței sale practice. E vorba de o cunoaștere, de o știință, care este expusă și sistematizată în teorii și tratate, e predată în școlile de medicină, comentată în cercetări, dezbateri științifice, reviste, controversată în congresele de specialitate, însușită în cursul formării unui subiect ca specialist într-un domeniu anume. Și, în plus, corelativ acestei cunoașteri, se dezvoltă un univers de practici eficiente, în raport cu care ființează amplificat, prin asimilare și exersare, o tehnologie a instrumentelor de investigare și a mijloacelor de tratament pe care medicul-terapeut le asimilează și le utilizează continuu, mereu la curent cu noutățile. Pentru a institui un program terapeutic, medicul – după ce a formulat un diagnostic și un prognostic, în parte pentru sine, în parte, pentru alții – prescrie și pretinde un anumit comportament din partea pacientului. Adică, ceea ce acesta trebuie să facă în mod obligatoriu, ceea ce îi este interzis și permis (ca medicație, alimentație, comportament). Programele terapeutice recomandate au termene și presupun bilanțuri. Ele se fac sub marca unei anumite promisiuni (explicite sau implicite) și a unei anumite expectanțe. Concluzia poate fi sancționată pozitiv sau negativ. Oricum, tot ceea ce s-a discutat în paragrafele precedente, de la actele de limbaj la instanța teoreticului, este implicat și exercitat într-o practică cum e cea medicală.

Și, de fapt, în orice practică.

De reținut, deci, că arăt fațeta practică, precum și cea teoretică a existenței omenești se afirmă ca realitate prin intermediul judecării sintetice a logosului.

7.1. Gândirea (cogitarea) subiectului conștient și judecarea-sentință în planul logosului supraindividual

Centrul pulsatoriu al logosului, „ce se sporește pe sine însuși”, ar putea fi considerat procesul continuu reluat al gândirii (cogitării) sintetice, realizat în contextul permanentei interacțiuni și intercomunicări a oamenilor, în mijlocul dezbaterilor comunitare, prin intermediul limbii și sub orizontul spiritualității.

Judecarea (gândirea, cogitarea) se realizează permanent și efectiv, în manieră intențional-reflexivă, la nivelul și în interioritatea subiectivității fiecărui individ conștient. Dar ea se desfășoară și la nivelul coexistenței oamenilor, în perspectivă practico-teoretică. Prin judecare nu doar se rezolvă situații problematice sau se produce (crează) ceva util – semnificativ (în sens pragmatic). Ci se și ajunge la o cunoaștere tot mai amplă a lumii și sinelui, se argumentează, se ridică noi probleme, se lansează idei. Iar în cele din urmă se degajă – într-o întemeiere – pentru comunitatea umană, pentru „noi”, sensul a „ceea-ce-este” sau „ar-putea-să-fie”.

Formularea și rezolvarea unei ghicitori, crearea și receptarea comprehensiv-afectivă (ulterior și critică) ale unei poezii, ale unui poem, elaborarea și înțelegerea unui roman, ale unei teorii științifice, instituirea și activitatea exercitată de un corp legislativ, descifrarea și afirmarea de către oameni ale câte unui adevăr semnificativ, toate acestea se realizează, prin procese de judecare, de către subiecții ce există și se manifestă activ într-un mediu socio-cultural definit. În domeniul matematicilor, cu obiectele lor ideale, tot o gândire creatoare – centrată de un subiect conștient – este cea care formulează și rezolvă problemele, preluând teme rămase în suspensie, dezvoltând ramuri noi; care sunt utilizate ulterior în producția de obiecte utile sau pentru asigurarea teoriilor științifice. Tot de judecarea realizată de unii oameni (în sens speculativ critic acum) țin și tentativele de fundamentare a matematicilor. Și, la fel, în aria speculativ critică, specifică ontologiei, gânditori de geniu preiau marile probleme ridicate de înaintași, le reinterpretează hermeneutic, aduc în dezbateri noi teme, impun noi concepte, luminează – problematizând – domeniile întemeierii.

În plan teoretic, cognitiv și speculativ, creativitatea pe care judecarea subiectului o centrează, nu este, însă, posibilă fără un fond problematice comunitar, fără teme care circulează de la o persoană și generație la alta. Nimic nu se petrece judicativ, nici la acest nivel fără formare, informare, interpretare, dezbateri, critică, evaluare a celor cunoscute la momentul respectiv, oricât de singular s-ar manifesta cineva în momentul creației. Judecarea, implicând fundamental și

7. Judecarea în instanța logosului și subiectul transcendental al sintezei

- 7.1. *Gândirea (cogitarea) subiectului conștient și judecarea-sentință în planul logosului supraindividual*
- 7.2. *Judecarea-judecată din procesul juridic și din diverse alte practici*
- 7.3. *Viața cotidiană a oamenilor și structura logosului practico-teoretic*
- 7.4. *Producția și creația judicativă din instanța logosului și problemele fundamentării*
- 7.5. *Kant: instanța eului transcendental, ca subiect al experimentării lumii; eul generic și cel individual*
- 7.6. *Intersubiectivitatea transcendentală a lui Husserl*
- 7.7. *Nici Kant, nici Husserl nu acordă o importanță suficientă limbii și limbajului*
- 7.8. *Argumente pentru ca „noi” să fie recunoscut ca o structură fundamentală constitutivă a umanului*
- 7.9. *Sinteza și imaginarul în perspectivă transcendentalo-transcendentă*
- 7.10. *Condiții de posibilitate ontologice pentru sinteza într-o devenire*

esențial subiectul în problema care îl interesează, îi vizează -- mai direct sau mai indirect -- și pe alții, comunitatea.

În continuare, vom afirma mai răspicat că acceptăm o gândire-judecare proprie logosului supraindividual, la realizarea căreia participă mai mulți subiecți conștienți, ce conlucrează într-un cadru mai mult sau mai puțin instituționalizat. Activitate prin care se ridică sau se oferă soluții unor probleme comunitare. Și aceasta, chiar dacă ultima verigă a procesului, cea care exprimă pentru alții concluzia, este realizată sau afirmată de o unică persoană reprezentativă, excepțională, genială. „Concluziile – rezultat” sau „soluțiile – sentință” ale judecării într-ale logosului pot fi considerate capătul unui proces ce se desfășoară la un nivel suprapersonal. Ele pot să se manifeste ca aserțiuni sau lucruri semnificative și utile, ca lămuriri explicatoare, întrebări majore sau întemeieri. Toate rămân, desigur, sub pecetea autorilor lor, în circuitul logosului, sprijinind în continuare procesul practico-teoretic de judecare, în calitatea lor de cazuri (parțial) soluționate ce se inseriu într-o cazuistică. Dar se poate ridica și problema: cine este subiectul judecării productive în instanța logosului? În ce manieră ar putea fi circumscris acest „cine”?

7.2. Judecarea-judecată din procesul juridic și din diverse alte practici

Ca punct de plecare și exemplu sugestiv pentru judecarea productivă „a logosului” propunem derularea unui proces ce se încheie cu pronunțare, în instanță, a unei sentințe. Fazele succesive ale acestuia au fost evocate la nivelul comentării practicii judiciare. Astfel de procese s-au desfășurat și se desfășoară continuu, variind în funcție de conjunctura locului, epocii și a situației umane implicate, de legislație și codurile de procedură. Practica juridică este, însă, o constantă a existenței umane. Iar „subiectul”, ce judecă în cadrul acestei practici nu se reduce, evident, la o unică persoană, ci reunește un grup de oameni ce conlucrează, confruntându-se, pentru a sintetiza multitudinea și varietatea aspectelor, ale raționamentelor teoretice și practice în unitatea sentinței care concluzionează cazul.

Putem considera ansamblul desfășurării unui proces judiciar ca o judecare ce „produce” o sentință și are consecințe pragmatice. Avem astfel în față un model pentru ceea ce am putea numi: „judecarea productivă în instanța logosului”. Are însă sens, oare, să se ridice întrebarea: „cine” este subiectul acestei judecări? Pentru că, dacă modelul de referință este subiectul conștient individual, atunci semnificația lui „cine” este de la început atrasă într-o capcană.

Procesul de judecare, ce se evidențiază o dată cu practica juridică, se petrece în mod similar și în zona politicului; de exemplu, prin dezbateri parlamentare, ce instituie noi legi. Noutatea acestora se afirmă, desigur, pe fundalul corpusului legislativ existent. La fel cum un nou caz judiciar sau medical apare pe fundalul cazuisticii cunoscute, al jurisprudenței, al legislației în drept, al cazurilor robot și al descripției bolilor incluse într-un sistem nosologico-nosografic. Ceea ce nu înseamnă că nu pot apărea, în prezent și în viitor, noi cazuri medicale, care nu se încadrează în descrierea bolilor cunoscute, spețe cazuistice juridice ce pot să pună în tensiune jurisprudența și legislația.

În domeniul practicii politice ar putea fi considerate judecări productive deciziile executivului sau lupta electorală ce culminează cu alegerea unui nou parlament, a unui nou președinte. Aceluiași proces îi poate fi asimilată, în contextul practicii războinice, conducerea unei bătălii pe câmpul de luptă, ce se încheie cu înfrângerea dușmanului. În cadrul practicii instructiv-educative, o judecare productivă ar fi aceea care va avea ca rezultat-concluzie sau „produs” un tânăr bine și armonios format. Rezultat la care participă o serie de persoane, de-a lungul unui timp îndelungat, prin variate acțiuni și procese judicative, sprijinindu-se pe multiple fațete ale domeniului teoretic. Intervin doctrine, obiective-țintă, justificări și argumentări.

Înțelegă în sens larg, judecarea în instanța logosului o vom regăsi și în practica muncii, fie că e vorba de construcția unei case, de cultivarea pământului pentru a da roade, de realizarea unor unelte sau a unei matrici, ce va produce în serie obiecte de utilizare. La acest nivel, „producerea” se plasează în prim plan.

Cele menționate mai sus se referă preeminent la acțiunile practice ale unor oameni ce acționează asupra altor oameni; precum și asupra naturii. Dar sensul pe care îl propunem pentru „judecarea productivă” este unul larg, astfel încât să corespundă sintezei unifiante desfășurate în cadrul a tot ceea ce poate fi înțeles prin practica umană în sens restrâns și largit, implicând și instanța teoreticului; și, în cele din urmă, pe cea a logosului.

O dată cu „practica teoretică”, cu cea științifică și artistică, suntem dincolo de practicile bazale; dar modelul acestora persistă. Realizarea operelor de artă și a teoriilor științifice poate fi considerată tot o expresie a desfășurării unor practici centrate de judecare, ce conduc la creație și instituirea noului. În această arie, cunoașterea lumii, problematizarea și reformularea acestei cunoașteri se află în centrul dezbaterilor și afirmărilor.

Apar, acum, în prim plan și aspecte deosebite. Astfel, „produsele” sunt de data aceasta mai mult semnificative decât utile, problema inovației, a noutății având o pondere crescută; la fel, de altfel, ca și cota parte a intuiției și a imaginarului sintetic. De asemenea, aspectul confruntării, al dezbaterii critice se instituie, mai ales după realizarea produselor și afișarea lor în public; și mai puțin (uneori aproape deloc) pe parcursul judecării, așa cum e cazul în dezbaterile judiciare și în cea parlamentară. Dar confruntarea critică nu lipsește nici aici. Dat fiind faptul că, prin această judecare, se realizează produse predominant semnificative, zona respectivă a logosului este cea mai propice declanșării procesului de judecare speculativ-critică. Oricum, se poate spune că, în acest domeniu uman semnificativ, judecarea are tot timpul o conotație publică, fără ca aceasta să însemne banalitate, superficialitate a impersonalului. Cele mai de seamă reușite ale gândirii, ale creativității omenești, strălucesc în agora logosului comunitar de la care își primesc lumina.

Am putea considera că judecarea „în instanța logosului” constă din gândirea argumentată, fundamentată și creatoare întru nou, ce se desfășoară în mijlocul dezbaterilor comunitare, pentru a susține activitățile practico-teoretice ale unei comunități umane structurate, formate din persoane conștiente. Activitate ce conduce, prin sinteză, la anumite produse semnificative utile, la cunoaștere, explicații, justificări, instituiți, întemeieri. Într-un înțeles așa de larg, se poate afirma că această judecare productivă centrează însăși desfășurarea pulsantă a logosului practico-teoretic. Este oare, la acest nivel, vreun loc care să asimileze trimerile ce vin de la polul individual al conștiinței și apoi să comenteze critic-interpretativ întrebarea: „Cine” judecă în instanța logosului?!

7.3. Viața cotidiană a oamenilor și structura logosului practico-teoretic

Judecarea productivă a logosului evidențiază pregnant faptul că viața cotidiană a oamenilor – așa cum o invocau Husserl, Heidegger, Wittgenstein – nu este ceva amorf, ci o realitate structurată după liniile de forță ale logosului practico-teoretic și ale structurii societății civile. Să ne imaginăm derularea unei zile pentru o persoană conștientă. Privind cu coada ochiului spre o catedrală în drum spre serviciu sau spre un tablou pe coridoarele unui imobil, făcându-și cu superstiție semnul crucii înainte de a începe o lucrare, citind un ziar, un foileton sau un roman polițist, în tren, pentru a trece timpul, sau uitându-se, din plictis, într-o zi liberă, la un film excitant, polițist sau erotic, bârfind cu vecinii sau discutând cu alții probleme zilnice, persoana

conștientă, subiectul uman dat, rămâne, bineînțeles, în interiorul vieții sale cotidiene. Dar tot acolo se află atunci când își îndeplinește conștiințios sau eminent profesia pe care o are, fie ea de avocat, medic, parlamentar, șef al statului, educator, muncitor în fabrică sau cercetător angajat într-un institut de fizică atomică. În cadrul tuturor acestor practici, subiectul se confruntă continuu cu aspecte ale domeniului teoretic; și nu rareori produce sau creează noutăți în câmpul teoreticului. Tot în mijlocul vieții cotidiene se află el și atunci când își face cumpărăturile pentru casă, se preocupă de educația propriilor copii, sau participă la alegeri pentru conducătorii urbei. Aceste activități pragmatice, care-i solicită mai mult sau mai puțin judecata personală, se realizează în parteneriat cu alții, în mijlocul comunității, implicând confruntări, dezbateri, grijă, comprehensiune, sprijin moral și afectiv. Subiectul e, în permanență, parte componentă a unor comunități, a unor „noi”-tăți structurate, la care participă continuu în felul său, în raport cu care se angajează și acționează. El se afirmă ca membru al acestora cu ocazia sărbătorilor și jocurilor; atunci când participă la ritualul sacral; sau se poate retrage întru odihnă și relaxare, contemplând admirativ, în izolare aparentă, natura, operele de artă, rugându-se în solitudine. Retragerile din tumultul vieții comunitare curente sunt momentane, pun doar temporar între paranteze miile de fire ce leagă subiectul nostru de comunitate. La fel se petrec lucrurile când el e cuprins de mirare sau curiozitate și începe să investigheze, de unul singur, sau alături de alții, în marginea unei probleme nelămurite. Sau când desfășoară, în intimitatea subiectivității sale, un proces de gândire speculativ-critică, pentru clarificarea fundamentelor a „ceea-ce este”. Angajându-se în dezbaterile și lămurirea publică a unei fundamentări generale, omul nu este însă izolat, ci devine purtătorul de cuvânt al gândurilor judecării comunitare. Întreaga istorie a filosofiei presupune descifrări hermeneutice ale predecesorilor și confruntări dialectice clarificatoare cu contemporanii. Precum și lansarea în agora intelectuală a unor noi probleme sau idei.

Viața cotidiană a oamenilor are în spate infrastructura logosului practico-teoretic. Judecând individual, subiectul se articulează cu judecarea comunitară a logosului.

7.4. Producția și creația judiciară din instanța logosului și problemele fundamentării

Judecarea, privită din perspectiva comunitară a logosului, stă la baza a ceea ce se realizează, se afirmă, se produce, prin practicile umane înțelese în cel mai larg sens; fapt ce înseamnă și creație în domeniul teoreticului. Tot prin judecare se justifică și se argumentează ceea ce se face și este afirmat ca adevărat. Dar tot judecarea stă la baza instituirilor, a întemeierilor.

Apariția de noi forme de manifestare omenești, de noi structuri instituționale, este opera, rezultatul judecării creative a unor oameni; și aceasta fie că e vorba de apariția unui nou joc sau stil artistic, a unei noi instituții juridice sau politice. Judecarea productivă și creatoare, fundamentatoare a logosului, influențează și reorganizează instanța umană de plecare. Omul se influențează pe sine, participă la propria-i metamorfoză, parțial se autodetermină, sub semnul libertății. Până la ce nivel e posibil să urmărim acest proces? Și de la ce nivel oamenii decid în virtutea a ceea ce este fundalul constitutiv definitoriu al existenței lor? Creăm și ne autodeterminăm printr-o libertate ce e la îndemâna noastră până la un anumit nivel. În rest, ascultăm – mai mult sau mai puțin înțeleg – de ceea ce se afirmă prin însăși constituția noastră, cumva apărută și constituită. Pe care putem, cel puțin, să o conștientizăm până la un punct. O dată ce apare în discuție problema libertății întru creație, jocul dintre judecarea-productiv-creatoare, condițiile de posibilitate ale acesteia și șansa de a institui realmente ceva nou se cere comentat. Suntem pe calea pe care se ridică, în lumea umană, problema fundamentării și a fundamentelor.

Când o persoană merge într-un restaurant, comandă, consumă și plătește o bere, ea se comportă normal și firesc din punct de vedere uman. Dar nu și din perspectivă biologică*. Orașul, clădirea în care se află ceea ce este etichetat drept restaurant, producerea și distribuirea berii ca băutură solicitată și consumată de oameni, actele de limbaj ale comenzii, servirii, evaluării costului, ambianța umană din local, banii utilizați și multe alte aspecte au la bază convenții sociale, sunt produse și expresii ale acestora. Convenții despre care se presupune că au fost cândva instituite, care oricum „funcționează”, chiar dacă nu putem identifica întotdeauna precis locul, momentul, acțiunea punctuală și autorii care le-au creat și impus. Mii, sute de mii, cine poate număra câte instituii convenționale similare sunt de presupus, sunt implicate

și, într-un fel, indispensabile pentru derularea naturală a vieții de zi cu zi a oamenilor? Aceasta chiar și în zonele ce au un corespondent în biologie, precum locuirea și viața familială, ce funcționează în baza unui contract de căsătorie, dar și în privința normelor ce prohibă incestul, a obligațiilor și a responsabilităților de soț și părinte, a drepturilor de proprietate etc. Când și cum apare instituția familiei? Dar normele de conviețuire socială sau instanțele de judecată? Munca producătoare de instrumente și bunuri de utilizare? Ritualul sacral corelat credinței în zei? Cum s-a instaurat instituția limbajului uman asertiv, care le învâluie pe toate?!

Mitologia sacrală are un răspuns pentru astfel de întrebări prin scenariul creaționist. Dar dacă acesta e pus între paranteze? Dacă renunțăm, printr-un demers metodologic, la concepția creării omului și lumii, a instituțiilor și practicilor omenești de către ființe transcendente? Până unde putem înainta cu analiza originii și întemeierii celor din lumea oamenilor, pornind de la viața cotidiană a acestora?

Să plecăm de la o situație concretă, cea a jocului de șah.

În zilele noastre, la fel ca mai demult, unele persoane învață și practică acest joc multimilenar, acasă, împreună cu prietenii, sau în concursuri publice. Fiecare dorește să câștige partida, victorios devenind însă doar cel atent, cel experimentat și cu o superioară capacitate intelectuală-imaginativă în domeniu.

Șahul are reguli definite de funcționare, de la modul de mișcare a fiecărei figuri în spațiul tablei, până la cele pentru deschidere și încheiere. Chiar dacă datele istorice nu ne spun exact cine a fost inventatorul acestui joc, rămân deschise probleme precum: – ce formule de joc similar au precedat constituirea și acceptarea sa oficială? – care au fost variantele în care el a fost experimentat după recunoașterea sa publică? – cum s-a ajuns la actuala formulă standardizată și acceptată internațional? În această suită de întrebări se decantează doi poli: a) cel al producerii – generării, creării, instituirii oficiale a jocului și a metamorfozelor sale în timp; b) cel al funcționării acestuia în viața curentă a oamenilor, implicând confruntarea, lupta, creativitatea din cursul partidelor ce se desfășoară efectiv.

Aspectele comentate mai sus pot fi cu ușurință transpuse în alte domenii ale jocurilor: jocul de cărți – canasta, bridge-ul, – jocurile sportive – atletismul, pugilatul, tenisul, fotbalul, biliardul, biatlonul, – jocurile de societate, cele de cuvinte – integrale – și multe alte tipuri; toate pot fi comentate din perspectiva constituirii și funcționării, a

* Exemplul este preluat din lucrarea citată a lui Searle. A se vedea Anexa VII.

metamorfozei în timp și a funcționării lor efective, în mijlocul lumii vieții oamenilor din vremea noastră.

Rămâne însă întrebarea fundamentală: Este posibil, oare, să se ajungă, recursiv, la un răspuns pentru problema: cum a luat naștere, cum s-a instituit însăși instanța jocului, în cadrul existenței omenești? Întrebare ce pune explicit în afara discuției moștenirea biologică pe care omul o poartă cu sine; deoarece, la acel nivel, nu intră în discuții convențiile, regulile arbitrar dar consensual admise, semnificațiile acceptate de părți; și, mai ales, limbajul asertiv care le învăluie pe toate.

Aceleași probleme ce le relevă jocurile pot fi descoperite în multe alte direcții ale existenței omenești? Cum apar și se instituie obiceiuri sociale, precum pețitul, logodna, procesiunea dinaintea căsătoriei, cu tot fastul și urările sale? Sau postul, procesiunile dinaintea unei sărbători religioase, urmate fiind de ulterioare permisivități neobișnuite? Despre „datini“ se spune că ele vin „din bătrâni“. Anumite convingeri, credințe – susținute de legende și mitologii – argumentează o serie de comportamente ritualice. Tot ceea ce „se cade“ a se face la un botez, la o înmormântare, într-o socio-cultură dată – dar și la împlinirea unei vârste, la terminarea unui ciclu instructiv sau profesional – este statuat prin reguli acceptate de comunitate. Specialiștii în domeniu pot „explica“ variate ritualuri sociale. Problema misterioasă rămâne însă următoarea:

Când, unde, cum și de către cine s-a inițiat și s-a decis ca viața comunitară a oamenilor să fie marcată de sărbători? Ce stă la bază, ce întemeiază „instituția sărbătorii“?

Putem comenta, în continuare, situația unei schimbări de stil în artele frumoase. De exemplu, apariția și manifestarea barocului în Europa post-renascentistă, ecloziunea romantismului în spiritualitatea secolului XIX. Pot fi aduse în discuție biografia câte unui artist reprezentativ pentru un domeniu, operele create de acesta, atmosfera cultural-spirituală a locului și vremii. Cum de au apărut „stilurile“ baroc sau romantic? Istoria culturii poate avea multe de spus în acest domeniu. Dar de ce oare au apărut aceste manifestări stilistice, artistice, astfel și un altfel, de ce prin acest tip de personalități și nu prin altele? Și, în cele din urmă, de ce totuși au apărut, în loc să nu fi apărut? E dificil și problematic a căuta răspunsul în decizia liberă a unei anumite persoane conștiente; sau a unui anumit grup, care a deliberat și hotărât; optând pentru ceea ce s-a întâmplat de fapt. Problema e mult mai complexă.

Cum a apărut tragedia antică? Știm, în mare măsură, prin opera, clasică în zilele noastre, a lui Nietzsche; dar sensul acestei manifestări

nu ni se dezvăluie nici dintr-o dată, nici întru totul. Există oare un autor formal al tragediei ca specie artistică? Cine? La această întrebare pot fi căutați nenumărați autori, eminenți, obișnuiți, mediocri sau uitați, de tragedii grecești. Cine a inventat poezia lirică greacă? Sau tipul de muzică promovat de Bach, de Messiene? Meru putem progresa până la un punct. Descoperim genii și contributori mai mult sau mai puțin anonimi, uneori importanți, apare în discuție ambianța spiritual- artistică a epocii, lumea umană a societății vremii respective în ansamblul ei... și așa mai departe.

Din nou se ridică, fără de odihnă, întrebarea radicală: este posibil de a descoperi un inventator sau un creator pentru ceea ce oamenii nu s-au sfiit multe veacuri să indice ca fiind un topos uman special: al artelor frumoase și al contemplației estetice?

Să zicem, să acceptăm că un for competent instituie într-o localitate, ce a fost numită capitală de județ, o judecătorie, o instanță locală de judecată. În aceasta se vor dezbate procese, se vor pronunța sentințe, cumulându-se o jurisprudență. Înființarea respectivei judecătării a fost decisă de un „Consiliu juridic național“, numit la rândul său de Parlament sau Guvern; instituții care, la rândul lor, au fost investite în funcție în urma unor alegeri democratice. Fiecare, din instanțele menționate mai sus, a ajuns în situația sa oficială în urma derulării unor procese definitorii pentru o societate dată, care au promovat-o și o acceptă, declarând-o, la un moment dat, ca fiind legitim constituită.

Evenimentele concrete, menționate mai sus, presupun existența unor multiple judecătării reale, repetate formulări exprimate de instanța ce este îndreptățită socio-legal de a constitui și desființa judecătării, realitatea necircumstanțială a instituțiilor statale de tipul Parlamentului, Guvernului.

Să presupunem că apare și se impune un nou sistem de judecare, cum ar fi curtea cu jurați. Acesta a fost, poate, în locul respectiv, precedat de alt sistem, constând, să spunem, dintr-un complet de judecată; înaintea căruia distribuția justiției se făcea de către un unic judecător, numit de rege, ales de populația districtuală sau reprezentând cultul religios al comunității. Metamorfozele apărute în istorie pot fi identificate și descrise, apariția efectivă în anumite locuri a unor instanțe de judecată poate fi analizată.

Problema care persistă este: cum și când se impun instituția și practica juridicului, ale distribuirii justiției – indiferent de forma lor concretă – în existența oamenilor de pe pământ?!

Președintele unei țări a fost ales prin vot universal și este investit ca atare după ce a depus jurământ în fața parlamentului. Investirea poate fi precedată de un act de limbaj ilocuționar declarativ, precum: „Din această clipă sunteți declarat Președinte al țării”. Înaintea sa a funcționat un alt președinte, sau țara respectivă a trecut pentru prima dată la un regim prezidențial ce fusese precedat de regalitate în urma vorării unei constituții noi, prin referendum. Apar, acum, atât instituția președinției, cât și un președinte ales. Tema ar putea fi dezvoltată analitic și recursiv până se ajunge la întrebarea:

Când și cum se instituie, în sens de întemeiere, dimensiunea politicului în existența oamenilor. De către cine?

Armele cu care oamenii s-au luptat unii împotriva altora au variat de-a lungul istoriei, devenind progresiv tot mai sofisticate și mai ucigătoare. S-au modificat continuu tactica și strategia războiului, instrucția în armată, modul de selecționare și numire a cadrelor, stilul comunicării. Toate aspectele menționate și multe altele pot fi descrise și analizate într-un tratat privitor la istoria felului în care oamenii au purtat războaie în diverse locuri și timpuri. Va persista însă întrebarea:

Cum au apărut instituția și practica războiului? Cum, când, unde și prin cine s-au instituit ele pentru oameni? Ce le fundamentează?

La acest nivel, trebuie trecut lucid peste prima impresie, care ar sugera că e vorba de o moștenire biologică. Animalele nu se omoară între ele intra-specie, în mod organizat, după tehnici și reguli. Suntem deci, într-un registru de manifestări specific umane.

Oamenii au vânat, au cultivat pământul și au crescut animale pentru a se hrăni. Au construit case, localități, orașe, drumuri, viețuind și comunicând, schimbând informații, produse, valori, bani. Toate presupun pricepere și unelte, instrumente de lucru, de cercetare, de producere. Unelte se cer și ele produse. În cadrul producerii, al muncii, oamenii se află între ei în diverse relații în raport cu proprietatea, ierarhia, schimbul de valori. Dezvoltarea cunoștințelor pragmatice și teoretice, descoperirea și implementarea unor noi tehnologii schimbă modul și forma realizării bunurilor de consum și întrebuintare. Relațiile dintre oameni, în cadrul muncii, se schimbă și ele în timp, în mare măsură, din perspectiva proprietății. Istoria acestor aspecte ale existenței omenești poate fi analizată și interpretată din multiple perspective, în raport cu variate doctrine, interpretându-se relațiile dintre muncă, credințele religioase, structura și desfășurarea vieții politice, învățământ și cultură, cunoștințele teoretice asertate și accesibile.

Întrebarea fundamentală rămâne: cum se instituie munca, practica muncii, ca dimensiune proprie existenței umane?!

Credințele și practicile religioase se modifică și ele de-a lungul istoriei. S-a putut chiar susține că există în acest domeniu un fel de „evoluție”! După venerarea elementelor naturii – munți, cer, soare, plante, pomi, animale –, s-a ajuns la imaginarea unor zci antropomorfi, inițial în scenariu politeist. Pentru ca, ulterior, să se ajungă la monoteism. De la un moment dat, Dumnezeu intervine nemijlocit în derularea istoriei, dialogând direct cu unii oameni „aleși”. Pentru ca, în creștinism, una din ipostazele sale să se întruchipeze ca om, murind pe cruce și reînviind apoi. Metamorfoza înțelegerii relației cu divinitatea continuă și în istoria ulterioară: catolicism, protestantism, nenumărate culte și secte. În spatele întregii acestei istorii, a credințelor și practicilor religioase, stă raportarea omului la sacralitate, înțelesă ca zonă transcendentă, a ființării originare; și creatoare a lumii și a omului.

Raportarea om-sacru nu se poate sustrage nici ea întrebării:

Cum se instituie aceasta? Cum este ea originată, fundamentată, afirmată, în structura existenței omenești?

Nici la acest nivel nu poate fi luat în considerare un anumit aspect evenimential, istoric, plasat într-un loc și timp anume. Nașterea omului, apariția și manifestarea sa pe pământ afirmă, de la început, într-o manieră definitorie, o raportare față de o transcendență lumească, vizarea unei ființe transcendente fundamentatoare!

La capăt, aceeași întrebare obsesivă se poate pune și în raport cu limbajul. Cum și cine instituie pentru om limbajul asertiv, cel ce stă în spatele afirmațiilor despre lume, despre realitate, în spatele povestirilor și istoriilor, al mitologiilor și teoriilor științifice, al automeditației privitoare la propria ființă a omului, privitoare la ființă?! Prin ce declarație publică apar instituția, funcționarea și practica limbajului?

Reluăm retoric întrebări deja exprimate. Cine oare, unde și când a inventat (!!!) – înființat, generat, a produs și instituit, impunând oamenilor spre a face parte din propria lor ființă și ființare: Limbajul asertiv? Raportarea față de transcendență înțeleasă ca ființă și ritualul sacral? Practicile bazale și pe cea a muncii, creația și admirarea artistică, variatele modalități de afirmare practic-teoretică, meditația speculativ-critică asupra fundamentelor și sensurilor ultime? Există oare un scenariu etiologic pentru toate acestea în afara mitologiilor sacrale?

Poate fi semnalat, identificat, descris, comentat, un nivel până la care instituirea a ceva nou este reglementată în lumea oamenilor prin reguli adoptate explicit, acceptate și practicate de către indivizii conștienți ai unei socio-culturi. Ei pot acționa comportamental și lingvistic în virtutea unor statute sociale ce le-au fost atribuite și în cadre instituționale determinate, care susțin anumite practici. Aceștia, în anumite împrejurări, prin actele lor lingvistice locuționare constitutive, instituie modalități de perpetuare a vieții comunitare axate pe practici. Apoi, pe un plan mai profund, în anumite conjuncturi, persoane reprezentative pentru grupuri, instituții și practici umane pot afirma noi realități, care ajung să se impună în anumite domenii ale derulării existenței comunitare.

Există însă și un nivel de profunzime, începând de la care instituirea – în sens de producere sau generare a unor fapte instituționale – nu mai poate fi clar atribuită unor persoane sau grupuri umane, chiar dacă acestea ar fi reprezentative pentru judecarea comunitară și sintetică a logosului. Nu mai intră în discuție decizii explicite, nominalizări, declarații sau proclamații, stabilirea prin exprimări, determinabile lingvistice, a unor „reguli de constituire”.

Este un nivel la care putem doar constata „ceea ce este” și devine (s-a petrecut, se petrece sau este pe cale de a se întâmpla) cu omul. Heidegger, în „Ființa și Timp”, indica o structură a existențialilor Dasein-ului. Puțin mai târziu, în „Despre esența temeiului”^{*}, el aducea în discuție problema fundamentării, indicând trei momente structurale: 1. Întemeierea ca ctitorire (Stiften); 2. Întemeierea ca dobândire-de-teren-ferm (Bodennelmen); 3. Întemeierea ca întemeiere-justificativă (Begründen). Aceste straturi ale întemeierii presupun un plan transcendent – mai ales primele două – și unul transcendent, girat de existențialul a-fi-in-lume. Întemeierea, așa cum o abordează acum autorul german, nu e ceva incremenit, ci esențialmente dinamic. Doar că motorul nu e constituit de libertatea intenționalității vreunei conștiințe (sau a Dasein-ului). Ci libertatea, considerată ca esență a întemeierii, constă în faptul de a „lăsa o lume să-și facă lucrarea”, „proiectând și supraproiectând totodată”. Cităm:

„Numai libertatea poate face ca, pentru Dasein, o lume să-și facă lucrarea și să „lumească” Welten. Lumea nu este niciodată, ci ea „lumește”.”

„Libertatea este libertatea într-o temei. Temei care înseamnă: posibilitate, teren ferm, legitimare”.

* Heidegger, op.cit.

Textul lui Heidegger se încheie astfel:

„și numai puțința de a asculta în depărtare face să se nască în Dasein cu sine răspunsul Dasein-ului ființator cu noi-laolaltă (Mitdasein). În această laolaltă – ființare (Mitsein) – Dasein-ul poate să renunțe la natura sa de eu, pentru a se dobândi ca sine autentic”.

În alt limbaj, eul conștient, intențional și angajat trebuie să treacă prin instanța subiectului (transcendent-transcendent), al judecării logosului – oricum ar fi circumscris și definit acesta – pentru a se regăsi pe sine însuși, într-o „sine lărgită”. Doar astfel, el poate fi „participant” la procesul creator și întemeietor, care „se petrece” prin libertate în centrul omenească și cu participarea oamenilor.

7.5. Kant: instanța eului transcendent, ca subiect al experimentării lumii; eul generic și cel individual

Judecarea productivă – ce rezolvă creator, practico-teoretic, probleme variate –, cea justificatoare și întemeietoare a cunoașterii și realităților umane, se desfășoară constant, curent, caracterizând existența oamenilor, a umanului centrat de logos. Planul empirico-efectiv al acestei derulări este flancat, însă, pe de o parte, de „condițiile sale de posibilitate”; pe de altă parte, de un orizont al transcendenței, ce face posibilă devenirea. Având în fața ochilor judecarea – atât pe cea individuală, cât și pe cea din instanța logosului –, să urmărim ce s-a gândit speculativ critic în raport cu însăși fundamentarea acesteia. Problema a fost dezbătută în primul rând privitor la relația dintre judecare și cunoaștere.

Omul experimentează lumea. Pentru el există o realitate în mijlocul căreia ființează judecând. Ce temeiuri poate oare găsi cu privire la validitatea judecării sale asupra lumii? Cât de sigure sunt aceste temeiuri și cât se poate extinde cunoașterea pe care acestea o susțin? Reflecțând asupra subiectului cunoscător care gândește – și care este în principiu el însuși –, ce ar putea omul descifra privitor la fundamentele ce constituie condițiile de bază – condițiile de posibilitate – ale judecării sale cunoscătoare? Care sunt caracteristicile acesteia?

Astfel de întrebări și-a pus Kant, urmându-l pe Leibniz și pe alții, dezbătându-le în „Critica rațiunii pure”, apărută în urmă cu peste 200 de ani. Dincolo, adică mai în profunzime, decât contactul cu datele experienței – (și deci la baza experimentării lumii) –, s-ar afla, în cazul ființei raționale ființe care este omul, un „nivel transcendent” al

condițiilor de posibilitate ale acestei experimentări. În mare, cam așa gândea pe atunci Kant. La acest nivel, un „Eu transcendent”, bazat pe o Estetică (ce încorporează categoriile spațio-temporalității, prin care sunt receptate și ordonate „datele senzoriale”, și pe o Logică transcendentă), realizează cadrul unei sinteze judicative fundamentale, ce face posibilă și e de regăsit în gândirea empirică efectivă. Aceasta și-ar avea și un domeniu propriu al „judecăților sintetice a priori adevărate”, așa cum sunt cele ale matematicii și fizicii pure. Din această viziune kantiană, în continuare, ne va interesa Eu transcendent, ca subiect al judecării transcendente, condiție de posibilitate pentru orice judecată empirico-efectivă, individuală. Dar mai ales pentru judecarea sintetică, specifică logosului.

Influența lui Kant asupra lumii contemporane a fost uriașă. Kant era filosof. Filosofii se ocupă de probleme abstracte și fundamentale. Se spune că ei se cam dezinteresează de banalitatea vieții de zi cu zi, de viața cotidiană a oamenilor. Așa să fie oare? În secolul nostru, filosofi ca Husserl și Heidegger răspund printr-un categoric nu! Husserl îi reproșează explicit lui Kant că a realizat o construcție grandioasă, dar mitică, tocmai pentru că nu pleacă, spre fundamentele transcendente ale conștiinței, de la viața naturală, firească a oamenilor. El scrie:

28(117). „Presupoziția inexprimată a lui Kant este lumea ambiantă a vieții, acceptată de la început ca evidentă”.

Heidegger, care, cel puțin în prima parte a gândirii sale, a fost în mod clar influențat de Kant, consideră că filosoful, în demersul său de a clarifica caracteristicile esențiale ale ființei ce își pune problema ființei – recte „Dasein-ul”, recte omul – , trebuie să nu ignore banalitatea vieții cotidiene, chiar cu impersonalul său (das Man), cu duplicitatea și perisabilul său (minciuna, sporovăiala) și cu trăirile sale afective, cum ar fi frica, anxietatea și plictisul. Toate acestea pot fi, și, de fapt, sunt repere importante pentru a descifra liniile de forță ale Dasein-ului, „existențiali” ce-l structurează. Doar asumându-ne lucid aceste infrastructuri ce ne poartă, putem progresa efectiv spre domeniul autenticității și adevărului ce-sistenței, unde se pune problema ființei ca ființă, unde ființa sclipește intermitent sau ne face semne.

Pentru Kant, ceea ce face posibile experiența și cunoașterea este infrastructura unui subiect-eu, nivelul său transcendent, ce reunește diversul dat într-o intuiție sensibilă și îl supune spontaneității sistemului categorial (al logicii transcendente) specific intelectului, în vederea unei unificări sintetice. Căci intelectul se bazează, ca pe un aspect ultim, pe *unitatea sintetică originară a aperccepției*.

În contextul elaborărilor filosofico-transcendente ale lui Kant, e prezentă o permanentă ambiguitate privitoare la înțelesurile „subiectului-eu”. Această instanță apare inițial – și cel mai frecvent – cu semnificația de „eu individual”, așa cum poate fi identificat în persoana umană conștientă, considerată ca pol al „individualului” umanului. Putem, astfel, citi în „Critica rațiunii pure”:

„Judecata *eu gândesc* ar trebui să poată însoți toate reprezentările mele; ... tot diversul intuiției are un raport necesar cu: *eu gândesc*, în același subiect în care se întâlnește acest divers. Dar această reprezentare este un act al *spontaneității*, adică nu poate fi considerată ca aparținând sensibilității” (16, pag. 127-128).

Făcând apel la eu, deci la subiectul conștient individual, Kant continuă evident tradiția gândirii europene, inițiată de Descartes și dezvoltată, de asemenea, de empiriști.

Dar „subiectul-eu”, în calitatea sa de pol al individualului umanului, ca suport al conștiinței, nu rămâne deloc în gândirea lui Kant la nivelul persoanei înțelese ca individualitate. Putem citi, de exemplu, în „Prolegomene” (pag. 95):

„Va trebui, de aceea, să analizăm *experiența în genere* (s.n.), pentru a vedea ce anume ține în acest proces de simțuri și ce anume de judecată și cum e posibilă judecata experienței înseși... (Actul de a judeca)... poate fi de două feluri. Mai întâi, compararea percepțiilor și legarea lor de către o *conștiință individuală* (s.n.) într-o anumită stare a acestora sau, în al doilea rând, legarea lor într-o *conștiință în genere* (s.n.)” (20, p. 97).

Distincția dar și continuumul dintre „conștiința individuală” și „conștiința în genere” au fost teme majore ale gândirii lui Kant. Citatul mai sus menționat din „Critica rațiunii pure” continuă astfel:

„... Căci diverse reprezentări care sunt date într-o anumită intuiție nu ar fi toate reprezentările mele, dacă nu ar aparține unei conștiințe de sine, cu alte cuvinte ca fiind reprezentările mele (deși eu sunt conștient de ele ca atare); ele trebuie să fie totuși necesar conforme condiției sub care numai ele pot sta la un loc într-o conștiință generală (s.n.), pentru că, altfel, ele nu mi-ar aparține în întregime. Din aceeași legătură originară se pot trage multe concluzii” (p. 128).

* Kant I., „Prolegomene”, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987.

Oscilația și pendularea, care, uneori, tind spre eul-conștiință, înțeles ca un individual dat, cealaltă direcție fiind spre „conștiința generică”, nu sunt părăsire ușor și nici soluționate explicit de Kant. Cu atât mai mult, cu cât autorul menționează, e drept la început rapsodic, dar apoi tot mai insistent și explicit în cea de a doua „Critică”, faptul că sondarea sa în planul transcendent al ființei raționale nu are în vedere doar omul, ci „orice ființă rațională posibilă” (în determinarea sa de ființă finită). De altfel, chiar în prima secțiune a primei „Critici”, deci până nici nu a fost atinsă problematica intelectului, a categoriilor și a „unității sintetice originare a apărceperției”, la nivelul „Esteticii transcendente”, putem citi („Critica rațiunii pure”):

„Nu este nici necesar să limităm modul de intuiție în spațiu și timp la sensibilitatea omului; se poate ca orice ființă gânditoare și finită să concorde în aceasta în mod necesar cu omul...” (8, p. 89).

Comentariul, din perspectiva „oricărei ființe raționale finite”, este dezvoltat, ce e drept, în „Critica rațiunii practice”. Dar, el e acceptat de la început. Și nimic din „Critica rațiunii pure” nu-l infirmă. Or, din această perspectivă, desigur că în discuție apare „conștiința în genere”, și nu conștiința unui individ uman anume. Oricum, gândirea kantiană permite o interpretare a subiectului rațiunii teoretice (dar și practice) ca dispersat între doi poli: cel al „conștiinței strict individuale” și cel al „conștiinței în genere”.

7.6. Intersubiectivitatea transcendentă a lui Husserl

Mai aproape de zilele noastre, Husserl, la fel ca toți gânditorii Europei, încearcă să facă față sfidării sceptice pe care o lăsase ca moștenire gândirea greacă. El revine la demersul cartesian al îndoielii universale și, punând progresiv între paranteze „lumea-vieții”, se oprește la certitudinea subiectivă indiscutabilă (s.n.) a conștiinței pe care o reprezintă trăirea formulabilă prin aserțiunea: „Cogito ergo sum”. Subiectul gânditor, astfel identificat – ca termen ultim și prim –, este o realitate intențională ce vizează, prin cogitație (în manieră „noetică”), sensuri, și căruia lumea i se oferă corelativ (în manieră „noematică”). În schimb, nu e garantată de la început existența „celuilalt”, a alterității. Pentru ca „alter-ego” să poată fi considerat ca fundat, Husserl imaginează o generativitate intrinsecă monadei cului, care instituie, pe această cale, un „eu fortificat”, bogat, autogenerativ chiar, ce se poate proiecta pe ceva, pe „cineva”, care vine în întâmpinarea sa și i se oferă ca alter-ego. În plus, el poate valida și

proiecția asupra sa a unui posibil alt eu, ce ar exista în afara sa. Prin aceste presupoziii, lumea inter-subiectivității se constituie ferm pentru Husserl. În raport cu eul generic a lui Kant, sunt prezente mai multe euri, aflate în intercomunicare, solidaritate și re-prezentare reciprocă. Mai mult încă, intersubiectivitatea schițează chiar problema lui „noi”. Dar, pentru Husserl, acest „noi” nu e fundamentat transcendent riguros, fiind mai mult un reflex al vieții cotidiene, al Lebenswelt-ului, unde ar sta chiar în spatele științei, al practicii teoretice.

Husserl îl critică pe Kant, așa cum s-a menționat deja, pentru că nu pleacă de la „lumea vieții”, de la firescul existenței naturale a oamenilor. Într-adevăr, nici Intellectul, nici Rațiunea, nici Eul transcendent nu sunt deduse de Kant direct din această existență banală, empirico-efectivă. Fascinat de existența pregnantă a științelor matematice, care începuseră să joace un rol tot mai mare în fizica europeană, Kant se întreabă cum de sunt posibile judecățile sintetice a priori adevărate înainte sau separat de experimentarea naturii. Și el recurge la tradiția logicii, deducând, așa cum se știe, tabelul categoriilor Intellectului din tabelul tradițional al judecăților; judecăți a căror structură și validitate formală îi apar ca fiind certe. Dar logica derivă, se desimplică și se hipostaziază într-un plan de idealitate, având ca punct de plecare instanța supraindividuală a limbajului și rostirii, a logosului, cu aserțiunile sale discursiv-semnificative adevărat-verosimile.* Această perspectivă, acest înțeles sunt absente însă din abordările lui Kant.

Logica transcendentă a lui Kant este, de fapt, tot logica tradițională, mutată în Eul transcendent, declarat ca ante-empiric. De aceea, acest „eu” nu poate să se sustragă condiției de „eu-generic”. Pe de altă parte, construcția kantiană se realizează prin confruntarea cu empirismul epocii, care avea în vedere un „eu-conștiință individual”. De aici și ambiguitatea, deja menționată, în viziunea sa; și care, comparată cu cea a lui Husserl, prezintă avantaje și dezavantaje. Un dezavantaj este faptul că ea nu poate fi concepută ușor ca o conștiință „încarnată”, nu ne-o putem imagina, fără dificultăți, ca revenind unui individ uman dat. Avantajul ar consta – așa cum s-a mai spus – din posibilitatea de a fi atribuită unor variate ființe raționale posibile, în perspectiva multiplicității lumilor. Eul generic și conștiința lui Kant nu resping, însă, din principiu, conceperea unui „subiect complex”, ce ar consta din interacțiunea unor multiple conștiințe individuale,

* A se vedea Anexa VIII.

angrenate în direcția unei judecări sintetice, sub cupola lui „noi”. Adică, perspectiva ce o ridică judecarea productivă, cea care vertebrază procesul din instanța juridică, instituirea unei noi legi, înfrângerea dușmanului într-o bătălie, realizarea unei catedrale sau a unei ample teorii științifice. „Eul generic”, ce ar putea fi presupus în spatele acestora, este de gândit ca un „unu-multiplu”, fapt ce ne trimite parțial spre lumea intersubiectivității a lui Husserl; precum și spre instanța „noi”-tății.

7.7. Nici Kant, nici Husserl nu acordă o importanță suficientă limbii și limbajului

În mod aparent ciudat, Kant nu se referă aproape deloc la limbaj, la aserțiunile semnificative discursive ce se realizează prin acesta. De fapt, lucrul este într-un tot fel de firească, de vreme ce obiectivul autorului a fost acela de a sonda instanța transcendentă care se află dincolo de tot ce ar fi empirie (și efectiv), ca o condiție de posibilitate a acestora. Or, rostirea, aserțiunile sintetice comprehensive, realizate prin limbaj, sunt, în primul lor aspect, într-un tot fel de empirice, factologice, efective. La fel ca și textul coerent al unei drame, cuvântările, fabulele (ca să folosim exemplele lui Kant). Și dacă continuăm, putem invoca un roman, un sistem legislativ, o teorie științifică sau catedrala Notre Dame din Paris. Toate acestea presupun, în cele din urmă, și limbajul uman, sistemele semiotice semnificative prin care omul se exprimă.

Husserl, la rândul său, nu acordă o importanță prea mare limbajului, deși e preocupat destul de mult de exprimare, propoziție, judecată. Fapt de înțeles, de vreme ce nu ignoră existența empirico-efectivă a oamenilor, ci o ia drept punct de plecare. Dar soluția lui Husserl, în ceea ce privește fundamentarea, fiind explicit centrată pe eul individual, monadic, înțeles în perspectiva subiectivității transcendente, nu lasă loc de parteneriat egal limbajului inter- și supraindividual, logosului propriu-zis.

Fără limbaj, fără ansamblul culturii, omul nu poate, însă, avea o lume a sa, nu poate viza și înțelege lumea. De aceea s-a și vorbit de un kantianism lingvistic și cultural.*

7.8. Argumente pentru ca „noi” să fie recunoscut ca o structură fundamentală constitutivă a umanului

Să presupunem o „lume a vieții”, care constă din existența cotidiană a oamenilor. Aceasta este structurată după liniile de forță practico-teoretice ale logosului, pulsând prin judecări productive. În mod la fel de firesc, conform tradiției, ea vizează transcendența, prin ritualul sacral. În plus, e organizată ca o „societate civilă”, în sensul comentariilor lui Hegel. Să acceptăm, de asemenea, împreună cu Heidegger, că această lume a vieții cotidiene, cu banalitatea, superficialitatea și monotonia ei repetitivă – dar și cu scîlpirile ei de originalitate și autenticitate –, este scrutată speculativ, printr-o intuiție fenomenologică de sesizare a esențelor, pentru a se descifra liniile de forță fundamentale ce o caracterizează în manieră categorială; adică *existențiale* săi. De ce oare într-un asemenea demers să ignorăm ceea ce ne relevă sărbătorile? Ele ne aduc în fața ochilor, cu evidență, instanța lui „noi”. Aceasta apare inițial într-o modalitate puțin diferențiată, bazală, în faza dezinhibată a sărbătorii; și într-o modalitate ceva mai structurată în faza ei ceremonioasă, ce adună și ea participanții, într-o solidaritate. Și apoi, de ce am ignora oare ceea ce ne indică jocurile? Când ele se desfășoară, iarăși întâlnim nu doar individualități, ci o comunitate structurată. Mai exact, comuniunea participativă a membrilor unei echipe, ce colaborează între ei când se confruntă cu o altă echipă, în fața spectatorilor. Din nou instanța „noi” ni se arată. Privind în continuare multitudinea judecărilor productive, care vertebrază procesualitatea practico-teoretică a logosului, oare nu întâlnim aici, din nou, în mod pregnant, realitatea lui „noi”, care nu anihilează deloc individualitatea conștiințelor, dar se plasează la un alt nivel, afirmându-se ca o instanță valabilă prin sine, distinctă de subiectivitățile conștiente ce se confruntă și care conlucrează întru realizarea produselor semnificativ-utile?! În practica muncii, cine realizează oare o casă, o recoltă, o unealtă, o haină? Uncori, la prima vedere, câte un om anume. Dar oare câți nu colaborează cu acesta în mod direct sau indirect, sprijinindu-l sau sabotându-l, câți nu intervin în ceea ce precedă sau urmează acestei produceri? În practica juridică, am înfățișat deja desfășurarea unui proces, ce implică o multitudine de persoane. La fel se petrec lucrurile în educație, politică, război.

Prezența în prim plan, într-un moment dat, a unei persoane nu anulează multitudinea celor ce sunt corelați cu judecarea productivă respectivă, constituind diverse fațete ale „noi”-tății. Fapt valabil și pentru ceea ce am numit „practică artistică” și „practică teoretică”.

* A se vedea Anexa IX.

Din viața cotidiană face parte și derularea ritualului sacral. Aceasta vizează transcendența ca ființă, ridicând probleme speciale de analiză reflexiv-critică. Dar, până la un punct, cel puțin din perspectivă formală, ritualul se desfășoară ca o practică. Or, această zonă existențială specială, care este reuniunea credincioșilor în cadrul ritualului, pentru a viza sacralitatea indicată de mit, este un topos ce ne indică, cu maximă pregnanță și intensitate, realitatea instanței „noi”, cea a „comuniunii comunitare”, în raport cu polul individual al subiectivității conștiente. Biserica creștină reunește credincioșii într-o solidaritate girată de însăși ființa supremă. Iisus Hristos se prezintă drept cap al bisericii, iar Duhul Sfânt o susține. Credincioșii sunt însă altceva, altcineva decât Dumnezeu lor. În timpul slujbei, ei se transformă într-un „noi” indistinct, care, acum, nu mai este amorf, ca în euforia sărbătorii. Iar această modalitate „tare” a instanței „noi”-tății se conjugă, precum toate cele menționate mai înainte, pentru a susține ferm faptul că ea poate și se cere a fi considerată un „existențial”. Fapt care, nici chiar în cadrul raportării omului la sacralitate, nu anulează polul subiectivității personale, fiecare dintre credincioși putându-se adresa singur, prin rugăciunile sale, divinității.

7.9. Sinteza și imaginarul în perspectivă transcendentă-transcendentă

Invocându-l din nou pe Kant, merită să repetăm întrebarea: ce i se pare gânditorului a fi aspectul cel mai specific subiectului transcendent?! Răspunsul ar fi: faptul de a crea condițiile de posibilitate ale experienței (cognitive) prin *sinteza* (s.n.) activă a imaginarului, în condițiile în care subiectul întâlnește lumea ce-i vine în întâmpinare și i se prezintă ca „lucru în sine”. Husserl vorbește mai puțin de sinteză, dar tema kantiană nu poate fi părăsită ușor. Căci, dacă revenim acum la „lumea vieții”, înțeleasă ca structurată prin judecarea productivă practico-teoretică, la ce conduce oare aceasta, decât la puzderii de „produse sintetice”, de diverse tipuri și ranguri?! Sentințele judecătorești, noile legi, catedralele gotice, opera lui Thoma d'Aquino, teoriile științifice moderne pot fi considerate ca sinteze practico-teoretice, care au ca subiect o comunitate, o comuniune structurată, o inter-subiectivitate, interpenetrată, intercondiționată, interactivă, asigurată prin instanța validă a „noi”-tății. Și care permite reliefaarea câte unui subiect realizator, exemplar, care-și realizează această „producție”, printr-o judecare și o acțiune imaginativ-sintetică de excepție.

Drumul pe care-l parcurge această sinteză mai trece însă prin încă un moment esențial. Și anume, prin confruntare, opoziție, contestare, luptă, toate acestea având ca rezultat, însă, nu anihilarea, ci depășirea; și, în final, buna împlinire sintetică.

În această tradiție, pot fi invocați Heraclit și Platon – cu dialectica lor –, apoi, în vremile mai noi, Hegel și Nietzsche. Hegel a încercat chiar să-și fundamenteze concepția despre devenire, invocând opoziția între o teză și o antiteză, fapt ce ar duce, în final, la sinteză. Sinteza ce nu anulează ceea ce a fost învins, ci îl preia în cadrul depășirii situației conflictuale, încorporându-l în ceea ce se realizează astfel (așa ar putea fi, eventual, rezumată celebra sa idee despre „aufhebung”).

În mijlocul „lumii vieții”, structurată practico-teoretic, vom întâlni, de asemenea, peste tot, tensiunea, confruntarea. Pentru început, să menționăm că acest principiu „agonic” este prezent în majoritatea jocurilor, așa cum sublinia Huitzinga. Iar jocurile sunt, în esența lor, un analogon al existenței practico-teoretice.

Principiul agonice e evident în toate practicile standard: în justiție, în judecarea din instanță, în practicile politice, ca să nu mai vorbim de cele războinice. Totuși, tensiunea, confruntarea nu trebuie acceptate doar în formula simplistă a opoziției simetrice, ca în viziunea lui Hegel sau în situațiile menționate mai sus. Tensiunea, încordarea, lupta nu se realizează doar având un dușman în față, ci și în raport cu un obiectiv de atins. Aflându-se într-o situație problematică, omul, grupul uman intră în tensiune și luptă pentru a o rezolva, învingând dificultățile, obstacolele ce le stau în drum, pericolele – care pot fi nu doar atacuri din partea altor persoane –, riscurile sau alte situații similare. Asemănătoare este împrejurarea în care, printr-o vizare intențională, „subiectul-individual” sau realizat prin parteneriat își formulează un proiect pentru a înfăptui ceva, pentru a obține ceva. Toate aceste situații pot fi considerate din perspectiva judecării realizatoare. Iar pe parcursul procesului, ce avansează spre împlinire sau eșec, subiectul poate fi și sprijinit, ajutat. Alți subiecți i se pot alătura, temporar, sau pentru perioade mai lungi, pentru a colabora. Ceea ce se poate realiza în multe moduri, de la sprijin material la sfaturi și idei, de la facilități administrative la încurajări morale. Faptul de a resimți protecția altora, grija altora pentru sine, prietenia sau dragostea fortifică subiectul, potențându-i forțele întru realizarea situației problematice sau în realizarea proiectului în care s-a angajat. Iar lipsa acestora apare ca adversitate. Deci, tezei, care acum înseamnă proiectul ce se vrea realizat, nu i se opune doar o antiteză. Adică persoane ce se opun acestei realizări și luptă pentru a o opri, devia, submina, anihila. Factori negativi, care nu sprijină realizarea și se opun acesteia, sunt și

lipsa prietenilor, a susținătorilor, absența grijii celor ce protejează subiectul; pe scurt, lipsa colaborării efective și stimulativă. Pentru multe proiecte omenești, unul din cei mai mari dușmani este indiferența altora. Vorba lui Dostoievski: „Indiferența e iadul pe pământ”. Privind astfel lucrurile, sintezele în lumea existenței omenești presupun conlucrarea, colaborarea între subiect și alții, solidaritatea în cadrul instanței „noi”, confruntarea cu diverse forme de opoziție ce se cer învinse, depășite; precum și alte câteva aspecte.

Disputa dialectico-hermeneutică este un aspect esențial al opozițiilor pe care sinteza (transcendentală) a subiectului logosului o relevă și o rezolvă. Dialectica clasică constă dintr-o dezbatere în contradictoriu între oponenti, ce se referă la aserțiuni discursive – uneori la texte – semnificante. Cineva face o afirmație, susține o teză, printr-o expunere în cadrul logosului. Altcineva sau alții contestă teza, o combat, îi scot la iveală aspectele insuficient de clare, contradictorii, nesustținute prin argumentări sau care duc la consecințe nedorite. Cel ce a avansat teza și-o susține în continuare, aducând clarificările și precizările de rigoare, înmulțind argumentele, demonstrând absurditatea sau slăbiciunea tezei contrare; și astfel, aserțiunea sa se luminează, câștigă în adevăr pentru comunitate. Sau pierde!

O aserțiune semnificativă, o dată bine afirmată în mijlocul logosului, astfel încât ea să devină accesibilă cât mai multora, este receptată, înțeleasă, descifrată, interpretată în mai multe feluri de către diverși receptanți. Frecvent apare un conflict al interpretărilor. Recursul la text se îmbogățește prin recursul la context; mai rar și mai puțin semnificativ, la autor. Apar reinterpretări tot mai argumentate, care pot fi marcate de o poziționare teoretică, de necesitatea de a susține prin teza aserțiunii respective, argumente de acțiune sau proiecte pentru acțiunea unor colectivități. Dezbaterea hermeneutică, conflictul interpretărilor se întâlnesc cu lupta dialectică.

7.10. Condiții de posibilitate ontologice pentru sinteza într-o devenire

Vom parcurge acum și ultimul capitol al problematicei sintezei. Kant invocă imaginarul pentru a putea realiza o legătură între estetica și logica transcendentală. Prin categoriile estetice, cele ale spațiului și timpului, sosesc variate informații de la lume, de la ceea ce există în afara „Eu-ului” și se prezintă acestuia dinspre „lucrurile în sine”. Materialul, astfel sosit spre Eu, este divers și, desigur, multiplu, dar neordonat. Imaginarul, așa cum îl concepe Kant, are o importantă funcție structurantă, bazată pe instanța apercceptiv-sintetică a conștiinței,

corelată funcționării „simțului intern”, ce implică nu doar identitatea eului, ci – în cele din urmă – și temporalitatea subiectului (temă – teză a nenumărate dezbateri, controversate și interpretări ulterioare).

În mod aparent ciudat, filosoful din Käningsberg acordă imaginarului doar o funcție constitutivă și nu valențe creatoare într-un nou. Această bizarerie s-ar putea explica parțial prin faptul că, pentru Kant, funcționalitatea imaginarului se oprește în zona intelectului; care doar fundamentează „ceea ce este”. Și nu se prelungește în zona rațiunii, pentru a propune ceea ce ar putea să fie. Dar nu e vorba doar de atât. Kant a fost preocupat să clarifice cum este posibil ceea ce se constituie și se manifestă, se actualizează, printr-o ființă rațională finită prezentă în lume. Adică, în mod expres, posibilitatea „prezenței” în lume, prin sinteză. Pe el nu l-a interesat viitorul, devenirea. Așa cum au remarcat mulți gânditori din secolul XX (mai ales din a doua sa jumătate), lipsește din sistemul kantian o „Critică a rațiunii istorice”. Pe de altă parte, Hegel, filosoful plasat la cealaltă extremă temporală a idealismului german, preocupat fiind de *devenire*, a uitat cu totul de problema imaginarului. Or, de esența imaginarului ține – sau ar putea să țină – stărnirea și prelucrarea posibilelor, prefigurarea viitorului, creația.

Heidegger, interpretând ființa Dasein-ului ca co-sistență, deschide orizontul proiectării acesteia în direcția posibilelor. Însă, după acest prim pas, el se oprește. Și nu mai parcurge pașii următori, care transformă posibilele în „lumi posibile”, care așază lumile posibile ca direcții aspirative într-o realizare, punând, astfel, în joc, speranța și confruntarea posibilelor cu transcendenta și nimicul, astfel încât să se justifice creația. Privind din perspectiva polarizării Kant-Husserl, Heidegger e, din unele puncte de vedere, mai aproape de primul, prin faptul că acordă importanță imaginarului și finitudinii (în timp) a omului. Din alt punct de vedere, e mai aproape de Husserl, prin faptul că nu aduce în discuție „lumile posibile”, nu descentrează Dasein-ul, neluând în seamă sintagma lui Kant: „valabil pentru orice ființă rațională finită posibilă”.

Sinteză, pe care o realizează subiectul transcendent are în vedere atât subiectul însuși, cât și procesul de desfășurare a proiectului; precum și produsul. Sinteza unifiantă, ce vine dinspre transcendental, este, în primul rând, cea care întemeiază și justifică „ceea ce este”, fiind încorporată în realitatea împlinită. Orientarea în direcția transcendentei, în vederea devenirii, deschide un câmp al posibilelor, ce este organizat tot de liniile de forță ale unei sinteze; iar, pe măsură ce creația și devenirea se împlinesc, acest al doilea moment al sintezei va fi din nou încorporat.

Presocraticii au ridicat problema „Unu-Multiplu”. Ne amintim de Hen Panta a lui Heraclit. De atunci și până acum, „Unu” a rămas cu semnificație de unificare, de unificare a multiplului și diversității; deci cu înțelesul de sinteză. Mai târziu, în epoca de aur a gândirii filosofice grecești, Platon ridică, în „Parmenide”, tema relației între Unu și Multiplu, problema cum ar putea ființa lumea dacă „Unu” nu ar exista. Ca un aspect cu totul deosebit, în acest dialog, „Unu” este comentat în paralel și distinct de „ființă”, de problema ontologică a „ceea ce este”; distinct în sensul – am spune noi azi – că Unu e propus parcă a fi o „condiție de posibilitate” a ființării ființei. Problematika Unu-Multiplu dezbătută în acest dialog, a rămas ca o provocare în analele gândirii speculative, fiind, veacuri la rând, reluată, până în zilele noastre. Din ea s-a alimentat mai ales gândirea neoplatonică, până la Plotin, la care „Unu” – venind prin Platon dinspre Parmenide – se conjugă cu „nous” și cu ceea ce derivă din conceptul heraclitean de logos; care, trecând prin filiera gândirii stoice, apare sub noțiunea de „logoi spermatikoi”. Dar, ulterior, și dogmatica misticilor creștini, din apogeul scolasticii – când neoplatonismul a înflorit din nou și s-a manifestat în cadrul „misticii Renane”, culminând cu Meister Eckhart.

În dialogul „Parmenide” al lui Platon se dezbate haosul în care ar cădea lumea dacă „Unu” nu ar fi. Atunci nici ființa – sau ființările – nu au cum să se închege, „cum să fie”. Unul, în sens de sinteză unifiantă, este o condiție de posibilitate a însăși emergenței ființei. Demersul lui Kant, de a degaja un strat transcendent al ființei, se justifică nu doar la nivelul sintezei pe care o realizează conștiința în cunoaștere. Ci, însăși, la baza ființării, ce tinde spre închegarea și buna structurare a ființei.

Câmpul sintezei s-ar cere însă înțeles ca străbătând întreaga ființă – cel puțin în cazul omului – și ca învăluind-o. El este activ și funcțional în plan „transcendental”, ca o condiție de posibilitate. Apoi, e activ la nivelul împlinirii ființei, al intrării sale în rost. Și din nou activ, atunci când ființa rentează creația într-un nou, devenirea.

În concluzie, sinteza în instanța logosului uman se caracterizează prin unificare, prin așezarea în cadrul „unului”, al multiplului și diversului, al opozițiilor și contradicțiilor, în cadrul unui cerc hermeneutico-dialectic centrat de judecarea productivă și de cea reflexiv-critică ce o subîntinde. Dar produsele acestei judecări sintetice a logosului capătă valabilitate, stabilitate și sens, doar dacă încorporează valorile.

E necesar să facem încă un pas, de data aceasta nu în direcția fundamentării transcendente, ci în direcția bunei împliniri și delimitări, care deschide orizontul transcendenței.

8. Problematika spiritului și cercul idealității logico-valorice

8.1. Spiritul în filosofia lui Hegel

8.2. Spiritul în filosofia de după Hegel

8.3. Instanța ideală a valorilor ca închidere ce deschide într-o transcendență

8.4. Limita ce nu limitează, deschizând umanul spre domeniul transcendenței

8.5. Cercul idealității logico-valorice ca aspirativ și propensiv pentru conștiință și logos; el se lasă încorporat permițând o bună delimitare, făcând posibilă creația

8.1. *Spiritul în filosofia lui Hegel*

În cadrul „Idealismului german” post-kantian, s-a impus, un timp, formularea: omul se definește prin spirit. Ideea era nouă în raport cu raționalismul veacului precedent, înțelesul acestui cuvânt-noțiune fiind în Europa, prin tradiție, monopolul dogmaticii. Pneumotologia, înțeleasă ca psihologie rațională, fusese în secolul luminilor o disciplină filosofică minoră.

După cum se știe Dumnezeu unic este înțeles în dogmatica creștină ca tri-hipostazic; o emergență și apoi o sinteză iradiantă a trei esențe: „tri-ousia”. Una dintre acestea este Duhul Sfânt – Sfântul Spirit. Acesta a fost plasat multă vreme în mizeria. În studiile sale, Mircea Eliade* vorbește despre influența exercitată asupra Idealismului german de opera calabrezului Giachimonino da Fiore (sec. al XII-lea), care preconiza în istorie o a treia epocă, după cea a lui Dumnezeu tatăl (=Vechiul Testament) și a celei patronate de încarnarea dumnezeirii prin Iisus Hristos – fiul (=Noul Testament); perioadă aflată sub jurisdicția celei de a treia hipostaze a Dumnezeului-triunitic; adică a Duhului Sfânt. Această interpretare este singura care ar explica cum și de ce noțiunea de Spirit a apărut la un moment dat – e drept nu pentru mult timp – în vârful ierarhiei filosofice a Europei, mai ales prin demersul gândirii hegeliene.

La capătul carierei sale, când era deja celebru, Hegel predă un curs și publică o carte care, în intenția sa, se vor sințea propriului efort întru gândirea filosofică. Este vorba de „Enciclopedia științelor Spiritului”, în trei volume: I. Logica, II. Filosofia naturii, III. Filosofia spiritului. Problematika spiritului e prezentă în întreaga lucrare. În primul volum, spiritul este considerat ca fiind în sine însuși. În al doilea, ca înstrăinat în natură. Iar în al treilea, ca reîntors la sine, la capătul unei sinteze, ce a trecut prin teză și antiteză, definind acum specificul umanității.

Să aruncăm o privire asupra tablei de materii a acestui celui de al treilea volum:

Introducere

Prima secțiune a filosofiei spiritului. Spiritul subiectiv

A. Antropologia. Sufletul.

- a) Sufletul natural
- b) Sufletul efectiv
- c) Sufletul real

B. Fenomenologia spiritului. Conștiința.

- a) Conștiința ca atare
- b) Conștiință de sine
- c) Rațiunea

C. Psihologia. Spiritul.

- a) Spiritul teoretic
- b) Spiritul practic
- c) Spiritul liber

A doua secțiune a filosofiei spiritului. Spiritul obiectiv.

A. Dreptul.

- a) Proprietatea
- b) Contractul
- c) Dreptul în fața nedreptății

B. Moralitatea.

- a) Proiectul
- b) Intenția și binele personal
- c) Binele și răul

C. Eticul.

A.A. Familia

B.B. Societatea civilă

C.C. Statul

A treia secțiune a filosofiei spiritului. Spiritul absolut.

A. Artă

B. Religia relevantă

C. Filosofia

Tabla de materii – și cu atât mai mult conținutul lucrării – ne pot pune pe gânduri, la peste 150 de ani de la publicarea lor. Dacă e vorba de om, de umanitate, atunci unde se află oare știința!? Cunoașterea științifică, de care se face atât de mult caz în zilele noastre, cu impresionantele succese tehnologice pe care le girează, întru stăpânirea și siluirea naturii?!(La Hegel, „știința” avea sens în primul rând ca filosofie primă, ceea ce rezultă din titlul cărții sale „Știința Logicii”). Și unde și-ar găsi locul problema adevărului, a celui științific, garantat de logică și de matematică? Și a celui ontologic, în sensul formulării problemei de către Heidegger? De ce Hegel ne prezintă, în capitole distincte și chiar diferențiate ierarhic, moralitatea și arta?

Menținând în fața ochilor astfel de întrebări, viziunea lui Hegel prezintă, pe de altă parte, multiple sugestii interesante. Se poate

* Eliade M., „Istoria credințelor și ideilor religioase”, Ed. Științifică și Enciclopedică, vol. III, București, 1988, p. 188.

remarca de la prima vedere cum conștiința (și întreaga Fenomenologie a spiritului prin conștiință, în sensul primei lucrări celebre a lui Hegel) e plasată deasupra simplului psihism. Care e considerat a fi propriu și animalelor, așa cum gândea Aristotel, pe care Hegel îl citează; fapt prea mult neglijat sau ignorat chiar de știința vremii noastre. Mai sus decât psihismul e plasat spiritul teoretic și cel practic; și apoi, „spiritul obiectiv“ (drept, moralitate, etică), fără a fi însă invocat în nici un fel *logosul*! Logosul lui Heraclit; deși Hegel afirmă că nu a ignorat în opera sa nimic din ceea ce s-a păstrat de la gânditorul din Efes. Logosul înțeles nu doar ca rațiune, dar nici doar ca limbaj portant al aserțiunilor ilocuționare, al discursurilor și textelor teoretice, al normelor din planul vieții sociale. Și astfel, posibilul său sens de nucleu al comuniunii-comunitare practico-teoretice, ce asigură intermedierea între conștiințele individuale și mediază vizarea transcendenței, este cu totul ignorat. E de reținut, totuși, ierarhizarea temelor. Plasarea artei în apropierea religiei este o idee interesantă, deoarece, prin faptul că invită la contemplație, frumosul artistic se află în marginea transcendenței. Dar textul lui Hegel nu prefigurează ceea ce ulterior s-a impus ca teorie a valorilor. Așezarea filosofiei în urma religiei este și ea plină de sugestii.

8.2. Spiritul în filosofia de după Hegel

În afara dogmaticii creștine și a filosofiei lui Hegel, conceptul de spirit rămâne plurisemic și insuficient de clar. Se vorbește de spiritualitatea unui popor, înțelegându-se prin aceasta, de obicei, cultura sa. Cultura, religia sunt domenii în care se afirmă „valorile spirituale“. Dacă avem în vedere existența practico-teoretică a oamenilor, centrată de judecarea productivă (creatoare și întemeietoare) – așa cum am comentat-o la nivelul logosului –, această instanță spirituală sugerează un plan distinct al existenței umane, care într-un fel îi dă siguranță și garanție, împlinindu-i specificitatea. Putem identifica animale care au psihism și trăiesc în societăți, care au familie și își instituie un fel de proprietate prin delimitarea zonei de habitat, animale care produc câte ceva – de exemplu, propria locuință! Dar nu întâlnim animale aspirate de valori și venerând zei sau speculând asupra ființei ca ființă! Sugerând că spiritul este un aspect specific al existenței umane, Hegel a ridicat o problemă ce nu poate fi ocolită. După el, s-a discutat mult (pornindu-se de la Dilthey) privitor la distincția dintre științele spiritului și cele ale naturii. Totuși, tematica spiritului nu a mai fost ulterior abordată frontal.

8.3. Instanța ideală a valorilor ca închidere ce deschide întru transcendență

Practica artistică a oamenilor, judecarea productivă ce îi stă la bază realizează fără încetare nenumărate produse. În puține din ele, însă, valoarea de frumos, valorile estetice sunt prezente semnificativ, instituind capodopere. În universul practicilor umane standard, unde oamenii acționează unii asupra altora, ei se conformează normelor deontice de permis, interzis, obligatoriu. Se întâmplă însă destul de rar și fragmentar vizarea evidentă a binelui moral, prin decizie liberă și responsabilă, care să susțină respectul și sprijinul mutual dintre persoane; astfel încât acestea să-și amplifice existența, o dată cu promovarea valorilor morale. Faptul poate fi uneori relevant în cazuri tipice exemplare; sau se insinuează în țesătura vieții de zi cu zi, care constituie pânza de fond, de pe care se detașează valorice etice.

Oamenii afirmă multe despre natură, despre alții, despre sine sau cu privire la diverse teme. Exprimări aproximative, verosimile, mai mult sau mai puțin adevărate. O afirmație „cu adevărat adevărată“ se impune precum în două împrejurări extreme: pe de o parte, dacă ea este derivată printr-o inferență logică impecabilă în sensul silogisticii. Iar pe de altă parte, într-un sens mai general, profund (și generativ), atunci când afirmația umană – presupunând principiile, regulile și funcționalitatea „logicii“ – o depășește creator implicând lumea reală, pe care o reafirmă deschizând, prin libertatea creației, noi direcții fertile ale devenirii. Între adevărul logicii formale și cel al reafirmării întru creație autentică, deschizătoare de noi drumuri și orizonturi, se pot înscrie diverse grade, forme și modalități de adevăr.

O dată cu logica, ni se evidențiază un aspect deosebit al instanței valorilor, în cazul de față al celei de adevăr. Silogistica presupune adevărul unei judecăți universale necesare, de tipul „toți A sunt B“. Or, universalitatea nu poate fi obiect al experienței. Ea este un postulat pe care oamenii îl presupun, îl imaginează și îl plasează într-un plan al idealității. Pentru a căpăta tărie în această zonă, totalitatea universalității presupune și un demers al definirii, ce interpretează, precizează, include și exclude. Astfel, afirmația „toți oamenii sunt muritori“ cere precizarea că e vorba de așa-zisa moarte biologică a oamenilor. Căci altfel, nu ne putem explica de ce, pentru spiritualitatea noastră, Socrate e și azi „viu“, după mii de ani. Apoi, se cere exclusă ipoteza nemuririi sufletului uman, pe care o avansează, sub diverse forme, religiile. Idealitatea lui „toți“ – care este un construct al judecării speculative, cu punct de plecare în instanța logosului – ne plasează la un nivel limită, pe care nu-l putem percepe și stabili

constataiv, empiric. Și nici prin acțiunea noastră, adică efectiv. Necesitatea și totalitatea pot fi intuite „eidetic“, la nivelul conștiinței, al subiectului transcendent – în sensul analizelor lui Husserl –, dar nu pot fi fundamentate aici. Și nici la nivelul comuniunii-comunitare a logosului, în măsura în care nu se ține seama, în această instanță, care implică limbajul, de judecarea speculativ-critică. Prin aceasta din urmă, se gândește în mod secund și reflexiv, luându-se ca punct de plecare înseși produsele din instanța logosului teoretic. Judecare reflexiv-critică, ce nu ignoră orizontul învăluit al transcendenței, conducându-ne spre un nivel al idealității. Este vorba acum de o altă modalitate de afirmare intra-antropologică a idealității decât cea prin care se relevă obiectele matematice, acestea din urmă emergând dinspre zona constitutivă a transcendentalului.

Pentru început și pentru simplificare, vom invoca în instanța valorilor pe cele tradiționale, devenite celebre de pe vremea spiritualității Greciei antice, a elenismului tardiv și a dogmaticii creștine ascensionale: frumosul, binele, adevărul. Înțelegerea acestora ca instanțe ideale limită, orientativ-aspirative, ce cheamă și dinamizează pentru a fi atinse, ne poate duce cu gândul la maniera în care Kant a înțeles și comentat „Ideile“. De fapt, teoria valorilor datorează mult mișcării neo-kantiene.

Această referință nu poate anula solida moștenire antică, în care se considera că valorile nu doar aspiră, ci împlinesc realul la un nivel ce încorporează idealul. Și acum nu e vorba doar de gândirea greacă din timpul triumfului de aur Socrate-Platon-Aristotel. Ci, și de finalul acestei gândiri care, prin Plotin, alimentează dogmatica patristică. În această perioadă, valorile, în ipostaza lor abstractă, îl caracterizau pe Dumnezeu. Ființa supremă era considerată ca sediul tuturor determinațiilor pozitive și, deci, și al valorilor ideale. Prin sine însuși, Dumnezeu era înțeles ca „a toate...“ bun, frumos, adevărat, știutor, puternic etc. Iar de la nivelul suprem, absolut al dumnezeirii, valorile difuzează, iradiază în trepte, până la creaturile ultime, printr-o distribuție indiviză. Adică, distribuindu-se fără să se împartă, fără să diminueze. Faptul că Dumnezeu e „a toate“ – adică în mod absolut – puternic, știutor, frumos ș.a.m.d. părea o formulare evidentă pe vremea lui Vasile cel Mare. Prin astfel de caracterizări valorice ale ființei supreme, apărea însă pericolul unei continuități prea fără de opreliști între creatură (adică oamenii muritori) și ființa absolută. În acest moment nevralgic al gândirii, apare genialitatea lui Pseudo-Dionisie-Areopagitul*. El aserțează că, în paralel cu atribuirea de

calități, de „nume“, de determinații pentru divinitate – deci față de calca „catafatică“ –, e obligatorie și o caracterizare „apofatică“, menită să precizeze că absolutul ființei transcendente nu poate fi identificat cu aceste calități lumești ale creaturii, fie ele și valorice. Deci, Dumnezeu nu este... nici... nici... nici etc. Până se ajunge, în final, la un aparent paradoxal „întuneric-supraluminos“! Ceea ce e absolut transcendent, îndepărtând din caracterizarea sa toate determinațiile lumești, nu e ceva ce dispare. Ci, prin aceasta, e subliniat faptul că o astfel de ființă absolută se plasează dincolo de o limită. Omul, orientându-se în direcția transcendenței, se poate extinde doar până la o limită. Ceea ce nu anulează instanța ființei omului, ce vizează ceva ce o depășește; și nici domeniul transcendenței ca atare. După cum nu e anulată nici posibilitatea ființării și a ființei transcendente absolute, în diversele ei înțelesuri. Doar astfel, prin această trans-mundaneitate, ființa transcendentă și-ar putea păstra distanța firească, adevărata transcendență, care presupune nu doar depărtarea unui infinit „rău“ (= și mai departe, și mai departe, și așa mai departe). Ci plasarea sa după o adevărată ruptură de nivel ontic, așa cum s-a comentat în vremile mai noi, mai ales de către Rudolf Otto.

Privind astfel lucrurile, instanța spirituală a valorilor își afirmă idealitatea aspirativă. Dar, în același moment – adică constitutiv –, ea se afirmă și ca o limită ce împlinește, care dă – prin încorporare – un contur; plenar și exemplar pentru „ceea-ce-este-în mod exemplar“. Delimitând ferm, ea – instanța valorilor încorporată și realizată acum – deschide un orizont al transcendenței. Cu alte cuvinte, se impune ca o „limitație ce nu limitează“; ci înființează.

Plasată la acest nivel limită – deci care aspiră, împlinește și limitează în același moment în care, tocmai prin împlinire, deschide un orizont al transcendenței, făcând posibilă creația autentică și devenirea – instanța valorilor apare (în sens metaforic sau prin analogie) ca un „limen“. Dincolo de împlinire, dincolo de limita aspirativ propulsivă – dar care se instituie totuși ca un criteriu – a cercului idealității logico-valorice, se deschide orizontul infinit al transcendenței, asigurând condițiile de posibilitate ale autenticei creații întru nou.

8.4. Limita ce nu limitează, deschizând umanul spre domeniul transcendenței

Când Heidegger comentează conceptul de transcendență, așa cum acesta a fost gândit de metafizica occidentală, el invocă sensul etimologic precis, cel de depășire a unei limite. Deci, sunt presupuse o limită și posibilitatea ca aceasta să fie depășită în direcția unei zone

* Sfântul Dionisie Areopagitul, „Teologia mistică“, în „Opere complete“, Ed. Paideia, București, 1996, p. 247.

transcendente. Pentru Heidegger, limita este însăși finitudinea omului, prin caracteristica sa de ființă limitată în timp, de ființă muritoare. Iar depășirea, transcenderea s-ar realiza în direcția lumii, dând conținut „existențialului” „a-fi-în-lume”. Nu s-ar pune, deci, problema „depășirii” dincolo de *limita-lume*. Prin aceasta este scoasă din discuție problematica vizării unor pluralități de „ființe ontic valide” – de ființe raționale finite posibile, cu lumile lor corelative, în perspectiva lui Kant – precum și a unei transcendente absolute, inclusiv în echivalentul ontologico-filosofic al acesteia din urmă de „model arhetipal al ființei ca ființă”. În plus, iese din discuție orice alt tip de transcendență, posibilă zonă rarefiată de ființă și vizată de „nimic”, care să permită creația autentică și pulsațiile devenirii. Motiv pentru care, nu degeaba, viziunea lui Heidegger a fost comparată de mulți cu cea a lui Parmenide. Heidegger a fost legat strâns de gândirea filosofică greacă, mai ales de Aristotel și presocratici. În acest context, merită să fie readuse în discuție semnificațiile semantemului „per” („peras”). Aflăm astfel, din surse ce au studiat atent problema*, că, prin toate cuvintele (noțiunile) derivate din această rădăcină, se au în vedere limita, delimitarea; dar și direcția de călătorie spre ceva de tipul limitei. Ba mai mult, „peras” ar marca „împlinirea”, atingerea scopului sau sensului, într-un fel ca și entelehia lui Aristotel. Astfel încât, la un moment dat, stai și te întrebi dacă, o dată cu atingerea acestui scop-limită, mai are sens să se vorbească despre ceva ce s-ar afla „dincolo”?...

Transcendența, în sensul vizării de către om a unei instanțe de ființă ce s-ar afla „dincolo” de limitele umanului și ale lumii sale, a fost o temă constantă a istoriei omenirii, în perspectiva raportării sale la sacru. Mai mult încă, ființa sacrală, în calitatea sa de ființă transcendentă, în mod tradițional a *umplut* tot ceea ce ar putea fi numit „zonă transcendentă”. Și, prin aceasta, a ocultat „orizontul transcendentei” care a fost invocat mai sus. Multe se schimbă o dată cu ecloziunea religiei iudeo-creștine, în dogmatica și mitologia căreia între lume și omul creat, pe de o parte, și Dumnezeu creator, pe de altă parte, se interpune „nimicul”. Dacă inversăm situația și pornim nu de la Dumnezeu ce creează lumea din nimic, ci de la ființa umană, ce ecsistă în lume într-o devenire și creație, atunci problema peratologică a împlinirii până la limită – dar și a limitei care nu limitează, ci se deschide într-o transcendență – poate fi abordată mai adânc, mai fundamental. Mai ales dacă: – se pune între paranteze tema dumnezeului tradițional; și chiar dacă această problemă este mutată în

direcția unui „model arhetipal al ființei ca ființă”. În marginea acestei problematice, întâlnim sugestia lui Noica privitor la *limitația ce nu limitează, ci înființează*.

8.5. *Cercul idealității logico-valorice ca aspirativ și propensiv pentru conștiință și logos; el se lasă încorporat permițând o bună delimitare, făcând posibilă creația*

Rezumând cele deja comentate, am putea aserți: o „bună” structurare a conștiinței și logosului plasează ființarea „umanului” în pragul delimitativ al cercului idealității, al perfecțiunii logico-valorice; dincolo de care se deschide un orizont al transcendentei. „Perfecțiunea” și rangul de „criteriu” pe care-l poate asigura acest cerc al „idealității” logico-valorice țin de faptul plasării sale la limita dintre empirico-efectiv și transcendență. De fapt, constituind această limită, care împrumută câte ceva din ambele zone, dar impune o tăietură despărțitoare. Dintre caracteristicile acestei instanțe, dincolo de voga expresie de „idealitate”, s-ar mai putea menționa: – Tautologia formală; – Paradoxul fertil; – Limitarea ce înființează... precum și altele. Aceste aspecte ar necesita o analiză și un comentariu separat.

Pe de o parte, valorile pot fi implicate și încorporate în produsele logosului, asigurându-le contur ferm, criterii și siguranță. Pe de altă parte, ele deschid universul creativității și devenirii. Ca realizate prin încorporare, valorile sunt sedimentate în „cazuri-tipice-exemplare”. Acestea, la rândul lor, fiind produse ale creației într-un nou, au potență generativă, deschid drumul multiplicării și reluării în direcția unei metamorfoze diferențiatore pulsatorii, al diversificării și impunerii noului prin creație.

Cercul idealității valorilor este definitiv pentru om, deasupra individualului conștiinței și a comuniunii comunitare a logosului centrat de judecarea productiv-sintetică. Și aceasta, în direcția bunei delimitări, care deschide orizontul transcendentei în sens puternic. Cel al devenirii, al creației.

Putem reveni acum la tema pluralității lumilor, în sensul ființării unor multiple ființe simili umane, pe planetele lor, în nemărginitul univers. După cum s-a menționat de la început, această idee nu a fost ignorată de cei ce au gândit în interiorul sau în marginea doctrinei creștine. Dar ea poate fi pusă și în afara invocării unei instanțe sacrale unice și a unui scenariu creaționist (ceea ce a și fost tentat pe vremea epicureismului grecesc). S-ar ridica atunci problema nu a unui Dumnezeu absolut, ci a unui „model arhetipal al ființei ca ființă”,

* Liiceanu G., „Despre limită”, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 149.

pentru care structura ființei umanului ar fi un exemplu edificator (alături de ceea ce putem descifra, prin descentrarea ce ne-o oferă știința, despre structura dinamică a „Biosului“ și a „Fisisului“ în general). Din această perspectivă, autoanaliza ce încearcă să descifreze „existențialii“ umanului poate conduce spre o înțelegere ce ar putea fi extrapolată. Din acest punct de vedere, analiza ontologică a lui Heidegger este provocatoare. Tocmai de aceea, ea merită să fie mereu reluată, regândită. Nimic nu împiedică să înțelegem structura umanului ca polarizată între trei instanțe aflate în perihoreză: cea a individualului conștiinței: cea a logosului practico-teoretic-judicativ (ambele având un temei constitutiv transcendentă); și cea a spiritualității logico-valorice, ce delimitează, deschizând în același timp un orizont al transcendenței. Această transcendență, ce cuprinde la capătul ei nimicul, iar pe parcursul liniilor de orizont, tentații, eseuri și rezidii de ființă, asigură aerul ce permite reala devenire, metamorfoza întru nou. Iar în orizontul transcendenței, în mijlocul totalității infinite a celor ce sunt, alături de „nimic“ și de diverse grade ale ființei, se prefigurează și „modelul – arhetipal al ființei ca ființă“.

Dar problemele invocate mai sus necesită un comentariu aparte, sistematic și elaborat așa cum se cuvine.

Epilog

Este, desigur, riscant în zilele noastre să pledezi pentru instanța „noi“. Aceasta echivalează aproape cu opțiunea pentru trivial sau gregar. În secolul XX, Heidegger* afirma:

„... pe Pământ, pe întreg cuprinsul lui, survine o întunecare a lumii. Evenimentele esențiale ale acestei întunecări sunt: fuga zeilor, distrugerea Pământului, gregarizarea omului, întâietatea a tot ce e mediocru“.

„... astăzi este la ordinea zilei „noi“, în loc de timpul lui „eu“. Noi suntem. Ce ființă umană este numită în propoziția aceasta? Spunem, de asemenea, ferestrele sunt, pietrele sunt. Există în acest enunț o constatare privind prezența unei pluralități de euri?...“

„Considerarea formelor verbale determinate ale lui „a fi“ nu aduce cu sine decât opusul unei elucidări a ființei“.

Evident, Heidegger are dreptate. Ca pronume personale atât „eu“ cât și „noi“ nu spun mai nimic, nu doar despre „ființă“, dar nici despre acest om ce-și pune problema ființei. E vorba însă de altceva. Nu are sens să se afirme că trăim o vreme în care la ordinea zilei se află „noi“. „Noi“ a fost la ordinea zilei dintotdeauna, structural prezent nu doar prin sărbători, jocuri, ritual sacral și manifestări practico-teoretice, nu doar prin viața cotidiană – superficială și impersonală sau manifestată în cadrul „spiritului obiectiv“. Comuniunea comunitară e o structură ce garantează validitatea celei mai autentice afirmări și creații personale. Cel mai tulburător poem de dragoste, tragedia cea mai sfâșietoare, teoria științifică – sau matematică – cea mai profundă, gândul speculativ critic magistral, toate sunt fără de sens dacă nu se afirmă în agora publică, spirituală. Ce sens ar fi avut existența lui Heraclit, Pytagora, Platon, Galilei, Shakespeare, Kant, Nietzsche, Holderlein, Dostoievski, Heidegger și a multor alora, dacă ei nu s-ar fi manifestat în public, în instanța lui „Noi“!?

Sineitatea reflexiv subiectivă intimă se detașează din contextul comunității logosului și al orizontului spiritualității, pentru a avea consistență. Fără sineitate, fără subiecții individuali conștienți unici și irepetabili, nimic din ceea ce e uman nu are sens. Dar nici fără logos și

* Heidegger M., „Introducere în metafizică“, Ed. Humanitas, București, 1999.

spiritualitate. Problema, provocarea, este: cum se realizează „perihoreza“ dintre aceste trei instanțe – înconjurată de aria transcendentalo-transcendentă și de nimic – pentru ca omul ce devine să reprezinte prin el însuși o ființă ontic validă? Una, care alături de altele, tinde spre modelul arhetipal al ființei ca ființă?

Anexa I

Anxietatea, depresia și nimicul

Redăm originalul francez al poeziei lui Baudelaire

De profundis clamavi

*J'implore ta pitié, Toi, l'unique que j'aime,
Du fond du gouffre obscur où mon cœur est tombé.
C'est un univers morne à l'horizon plombé,
Où nagent dans la nuit l'horreur et le blasphème;*

*Un soleil sans chaleur plane au – dessus six mois,
Et les six autres mois la nuit couvre la terre;
C'est un pays plus nu que la terre polaire;
Ni bêtes, ni ruisseaux, ni verdure, ni bois!*

*Or il n'est pas d'horreur au monde qui surpasse
La froide cruauté de ce soleil de glace
Et cette immense nuit semblable au vieux Chaos;*

*Je jalouse le sort des plus vils animaux
Qui peuvent se plonger dans un sommeil stupide,
Tant l'écheveau du temps lentement se dévide!*

Invocarea de la început a singurătății de tip depresiv, pe care o evidențiază poeziile lui Bacovia și Baudelaire, este deliberată și provocatoare, în raport cu sugestia lui Heidegger de a căuta „ființa ființării umane“ (a Dasein-ului) prin intermediul grijii și, corelativ, al preocupării, anxietății, angoasei. Opțiunea filosofului german se bazează pe intuirea amestecului dintre ființă și nimic, pe care angoasa o relevă. Trăire ce stă înaintea oricărei formulări discursive a negației.

Trăind angoasa, omul – Dasein-ul – simte cum cade, cum alunecă din lume înspre abis. Iar grija deschide calea preocupării în raport cu lumea.

În toate variantele diagramei existențiale menționate, sinele și lumea sunt tot timpul prezente, concomitent și corelativ, în diverse raporturi și grade ale diferențierii.

Anexa II

Karl Popper

Este oare perspectiva anxietății singura – din punctul de vedere al trăirilor (dispunerilor, dispozițiilor) afective bazale ale omului – care să fie fundamentală pentru poziționarea Dasein-ului în raport cu lumea și cu nimicul? Oare plasarea afectivă a depresiei, ce aruncă omul într-o singurătate quasi-absolută, din care nu mai poate să iasă, nu ar fi concurentă – sau complementară – în raport cu poziționarea angostei?!

În singurătatea depresiei, lumea nu mai contează pentru „sine“, pentru „sineitatea Dasein-ului“. Valoarea și sensul său sunt anulate, într-un fel negare (deși nu într-o manieră logic discursivă). Omul este rupt de lume și se scaldă în nimic. Dar acum nu este „amestecat“ cu nimicul, ca în cazul angostei; acesta îl înconjoară.

Reziduurile lumii nu au dispărut în depresia adâncă, cu toată decăderea din sensuri și semnificații. Vestigiile acesteia se păstrează alături de urmele ființei. Cu ce rost? Practic cu nici unul, decât cu acela de a fi urme ale lumii.

Complementarul pozitiv al trăirii angostei și anxietății ar fi – după Heidegger – autenticitatea angajării moral-destinale, a datoriei (de a fi cineva, a ști și face ceva adevărat...). Complementarul pozitiv al depresiei ar putea fi expandarea întru dragoste și comuniune, în faptul de a fi împreună în comunitatea iubirii, cu toate semnificațiile adiacente. Oare nu se articulează firesc cele două sensuri pozitive mai sus menționate? Nu ar avea, cumva, împreună o legitimă pretenție?

Și în anxietate și în depresie omul se simte singur. Spre deosebire de persoana depresivă, cea anxioasă își dorește intens prezența celorlalți; a unui „celălalt“ puternic, bun, asigurător. Nu însă a oricărui celălalt. Aceasta deoarece altul, alții pot fi parteneri ambigui, au potențialități de curiozitate, ostilitate, agresiune. Pentru depresiv, celălalt de obicei nu mai contează. Și, dacă începe totuși să aibă un rost, acesta poate fi iubirea. Oricum, imediat după „nimic“, celălalt – altul, ceilalți – sunt prima instanță ce se plasează între sinele subiectului și lume (fapt pe care-l sugerează poezia lui Rilke).

Mai intervine și ipostaza *ființei supreme*. Aceasta transgresează și poziția celui alt și pe cea a lumii. Ea poate fi un ax ultim, atât pentru nevoia de certitudine a celui angostat, cât și pentru cea de iubire a depresivului. Este vorba de o instanță absolută care, în diversele sale înțelesuri, încearcă să garanteze sensul existenței omenești. Cum se întâmplă în poezia lui Eugen Dorcescu.

Karl Popper a fost un teoretician al dezvoltării și metamorfozei „teoriilor științifice“, în sensul creșterii cunoașterii prin „falsificarea“ (invalidarea) repetată în timp a teoriilor existente la un moment dat. Pe lângă concepția sa asupra celor trei lumi, Popper s-a preocupat și de problema minte-corp, începând cu lucrarea pe care a publicat-o împreună cu Eccles (1977) și continuând până la sfârșitul vieții, perioadă din care face parte și unul din textele menționate mai jos (g). Vom prezenta o listă cu cele mai semnificative publicații ale sale în domeniile amintite, dintre care unele au fost traduse în limba română:

- a) Popper K., „The logic of scientific discovery“, Hutchinson, London, 1960.
- b) Popper K., „Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii științifice“, în „Logica științei“, Ed. Politică, București, 1970, p. 99-128.
- c) Popper K., „Epistemologia fără subiect cunoscător“, în „Epistemologia orientării contemporane“, Ed. Politică, București, 1974, p. 69-120.
- d) Popper K., Eccles J.C., „The Self and its Brain“, Ed. Springer, Heidelberg, 1977.
- e) Popper K., „Raționalitatea revoluțiilor științifice“, în „Istoria științei și pre construcția ei conceptuală“, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
- f) Popper K., Lorenz K., „Viitorul este deschis“, Ed. Trei, București, 1997.
- g) Popper K., „Cunoașterea și problema corp-minte“, Ed. Trei, București, 1997.
- h) Popper K., „Problema minte-trup“, în Botez, „Filosofia mintalului“, Ed. Științifică, București, 1996, p. 197-208.

Popper consideră că, atunci când se comentează existența „umanului“ (antroposului), trebuie distinse trei lumi, aflate, desigur, în strânsă conexiune:

1. Lumea corpurilor fizice; aceasta este proprie omului, mai ales prin corporalitatea sa fizico-biologică și indirect prin unele „obiecte“ pe care le produce și le utilizează în cadrul lumii a 3-a.

2. Lumea stărilor și proceselor mintale ale indivizilor, trăite subiectiv și care sunt mai mult sau mai puțin exprimate public.

3. Lumea produselor minții omenești și, în primul rând, a celor realizate prin intermediul limbajului descriptiv asertiv și critic

(argumentativ). Din acestea ar face parte : miturile, poveștile, istoriile, romanele, dar mai ales teoriile științifice. Tot din lumea a 3-a face parte ceea ce e produs de om în celelalte două lumi, inclusiv obiectele fizice (de tipul celor din lumea 1), care sunt specifice prin semnificația lor lumii umane, așa cum ar fi bibliotecile, cărțile și revistele, sculpturile, picturile, desenele, piesele de teatru și simfoniile interpretate, dezbaterile științifice, în efectivitatea lor ; dar și clădiri, uzine, unelte. Și la fel, acțiuni ce pornesc din lumea a 2-a, o traversează pe cea de-a 3-a, reîntorcându-se în cea de a 2-a, așa cum ar fi rezultatele pedagogiei, sau ale unei cure terapeutice psihanalitice.

Nucleul lumii a 3-a l-ar constitui teoriile științifice, redactate în limbaj discursiv critic, care conțin o cunoaștere „exo-somatică“, în raport cu individul muritor (în timp ce animalele posedă esențialmente o cunoaștere endo-somatică, raportată la perenitatea sau lunga existență a instanței genelor). Persoanele umane, ca „curi“ conștiente ce constituie lumea a 2-a, înrădăcinate fiind în corpul lor bio-fizic (ce face parte din lumea 1), sunt ancorate în lumea a 3-a, pe care nu doar o produc și o cunosc, dar o și metamorfozează, dezvăluind în instanța teoretică (de exemplu, cea matematică) noi și noi aspecte. Sau, criticând și testând experimental validitatea teoriilor ; care, astfel, pot să „moară“, fiind înlocuite cu teorii științifice noi, mai „adevărate“. Apare, astfel, perspectiva creșterii cunoașterii, care reprezintă „un fel de evoluționism“, comparabil, până la un punct, cu cel biologic. Popper s-a interesat efectiv de evoluția din biologie și de progresele etologiei, fapt care face ca viziunea lui, dezvoltată adecvat, să fie utilă unor noi sinteze în psihologie și psihopatologie.

Concepția ontologică a lui Popper este una predominant structural-statică, ce identifică și circumscrie trei instanțe. Realitatea ființei și ființării umanului este însă esențialmente și una dinamică, a intercorelațiilor, intercondiționărilor reciproce, a metamorfozelor și devenirii. Acest aspect, plasat în plan secund de către Popper, va sta și el în permanență la baza presupuzițiilor ontologice ale lucrării de față.

De asemenea, ne permitem o interpretare a concepției lui Popper, într-un sens ce lărgeste înțelesul lumii a 2-a și a 3-a.

articulare cu lumea 1	suport pentru lumea a 2-a	lumea a 3-a înțelesă în sens largit	
Inserție în bios, în fisis	Individualul persoanei conștiente	Logosul comunitar supraindividual practico-teoretic bazat pe limbajul asertiv-critic	Idealitatea logico- valorică ce delimitează umanul deschizându-l în direcția transcen- denței și a creației întru nou, întru devenire.

Anexa III

Martin Heidegger

Cândirea lui Heidegger este, în repetate rânduri, invocată în lucrare, fapt ce necesită o minimă raportare explicită la aceasta. Cu atât mai mult, cu cât cel puțin o parte din tezele de bază ale autorului sunt acceptate și preluate. Menționăm în primul rând ideea unei ontologii fundamentale, dezvoltată în „Ființă și timp“ („Sein und Zeit“), necesitatea unei analitici (fenomenologice) a „umanului“ – a Dasein-ului – care dezvăluie o structură de „existențial“, precum : – existența însăși (înțeleasă ca co-sistență) ; – faptul de-a-fi-în-lume (in-der-Welt-sein) ; – împreună cu alții (mitsein) ; – facticitatea vieții cotidiene cu pierderea (posibilă, dar nu și inevitabilă) în impersonalul „se“ (das Man) ; și altele. Se impun următoarele precizări :

Este indiscutabil faptul că proiectul din „Sein und Zeit“ nu are în vedere constituirea unei antropologii (nici în sens filosofic), ci, în mod explicit, degajarea unor aspecte structurale fundamentale ale „ființei ce își pune problema ființei“ ; și care, fiind, de fapt, omul, este nominalizată și interpretată ca „Da-sein“ (ca ființă ce se deschide întru o lume în care se și proiectează). Opțiunea filosofului german, revoluționară din multe perspective, este, din punctul de vedere al structurii „existențialelor“, pur și simplu asertată, pretinzând o evidență fenomenologică ; ea nu este argumentată sau „dedusă“. Fapt ce permite opțiuni paralele, chiar dacă se păstrează ideea de bază în sensul că umanul (Dasein-ul) se cere înțeles ca structurat printr-o serie de caracteristici „transcendentale“, ce pot fi numite „existențiale“.

În plus, Heidegger nu acordă importanță majoră faptului că însăși structura dinamică a Dasein-ului ar putea fi o mărturie fenomenologică (o paradigmă, un model) pentru orice ființă-ontic-validă.

Acceprând ideea unei ontologii fundamentale (dar dublate de cea a interpretării omului-Dasein ca ființă exemplară, a cărei structură spune ceva esențial privitor la „ființa ca ființă“), menționăm elemente de distanțare față de viziunea heideggeriană.

Nu este însușită ideea directoare a finitudinii Dasein-ului (omului), bazată pe limitarea acestuia în timp, și structura „existenței-întru-moarte“ (Sein-zum-Tode). Aceste înțelegeri susțin pentru Heidegger

* Heidegger M., „Ființă și timp“, Editura Humanitas, București, 2003.

afirmarea „grijii” (Sorge) drept ființă a Dasein-ului, perspectivă de care se articulează importanța acordată anxietății, angoasei (cu toată coerența aparentă ce leagă acestea de problema autenticității conștiinței morale, datoriei etc.). Este considerată, de asemenea, ca de comentat și interpretat afirmarea prea tranșantă (în „Sein und Zeit”) a „sineității”, ce se corelează cu formularea mereu repetată: „Dasein-ul este fiecare din noi”.

În raport cu această perspectivă, este sugerată o alta, care include între existențiali: „noi”-tatea, instanță suprapersonală a „logosului-practico-teoretic”; – „spiritualitatea”, deschisă spre transcendența deplină și care permite creativitatea întru nou și devenirea.

Viziunea filosofică a lui Heidegger s-a modificat, după cum se știe, de-a lungul timpului. După „Kehre”, accentul este pus pe ființa ființării, aceasta ajungând să fie „purtată” de o libertate ce depășește instanța eului, solidară cu o „lume” – corelativă Dasein-ului – care „lumește” (Welten). Se ajunge apoi la invocarea limbii (care în „Sein und Zeit” apare într-o poziție secundă) drept „gazdă a ființei” (în „Scrisoare despre Umanism”). Important ni se pare finalul la care ajunge căutarea gândirii lui Heidegger. În eseurile publicate târziu, autorul invocă un „quadruplu” existențial fundamental, constituit din: muritori, pământ, cer și zei. Este de remarcat că, în această viziune: 1. Sunt invocați „muritorii” (la plural), ceea ce nu mai concordă cu „sine-itatea” inițială a Dasein-ului, înțeles ca fiind în permanență „fiecare dintre noi înșine”; 2. Invocarea pământului și cerului (acestea ar putea fi interpretate ca metafore pentru instanța transcendentalului și a transcendenței). Menționăm că, în prima parte a elaborării meditației sale filosofice, Heidegger, sub influența lui Kant, pune accentul pe „transcendental”, reducând la minimum semnificațiile „transcendenței” (aceasta și datorită opțiunii sale de a despărți cât mai tranșant filosofia de dogmatică); 3. Apar acum, în această perioadă tardivă a gândirii sale, în scenă, „zeii”. Astfel, transcendența capătă consistență și importanță în raport cu prima perioadă, când era aproape integral consumată în cadrul existențialului „in-der-Welt-sein”.

Heidegger desparte de la început, în mod tranșant, filosofia (filosofarea) de raportarea față de transcendența sacră, manifestată în modalitatea credinței. Filosoful nu acceptă – și în consecință nici nu comentează – vreo legătură posibilă între acestea. Punctul său de vedere ignoră istoria problemei sub un dublu aspect: – a) Pe de o parte, nu ține seama de faptul că filosofarea (filosofia) apare doar la un anumit moment evolutiv al „istoriei” desfășurării existenței omenești naturale, fiind precedată de ceea ce s-ar putea numi o filosofie

„implicită”; sau, altfel spus, „implicată” în alte modalități de exprimare culturală. Momentul eminent și semnificativ este cel al Greciei antice, într-o perioadă de reducere – de epuizare – a fervorii credincioase într-ale sacralității, când trăirea mitului se transformă în relatare imaginativă „mitologică” a unor posibile ficțiuni (mytos – minciună potențială); b) Înaintea ecloziunii filosofiei grecești, marile probleme specifice ale ontologiei (și parțial ale științelor) fuseseră formulate ca teme subsidiare în cadrul mitologiei sacrale. Chiar în perioada desfășurării filosofiei clasice grecești – a presocraticilor, a epocii clasice și chiar a celei elenistice, problema „ființei supreme” (de tipul unei instanțe a absolutului) nu a încetat să rămână și o temă specific filosofică, oricâte elaborări speciale au fost desfășurate și invocate. Ulterior, după ascensiunea creștinismului, chiar în Europa post-renascentistă, gândirea filosofică a fost tot timpul flancată de doctrina religioasă, în final de dogmatică. „Moartea lui Dumnezeu”, proclamată de către modernism – într-o modalitate diferită de alunecarea în mignoranță a angajamentului sacral din perioada Greciei –, nu anulează nici ea problematica „transcendenței ca ființă”.

Deși marcat de gândirea lui Kant, Heidegger nu asimilează tradiția pe care gânditorul din Königsberg o sintetizează și o afirmă, rămânând excesiv de mult îndatorat lui Husserl. Faptul blochează șansa de-centrării în perspectiva „lunilor posibile”, familiară lui Kant și susținută de acesta. Întreaga ontologie fundamentală din „Ființă și timp” vizează în mod strict omul. Și nu, în sensul lui Kant, „orice ființă rațională finită posibilă”. Sau orice „ființă ontic validă”, dacă am accepta, prin de-centrare, ca referențiali, instanțe precum „Biosul” sau chiar „Fisisul”.

Rămânerea înăuntrul umanului (Dasein-ul) se articulează cu: – un rol redus acordat transcendenței; – comentarea „nimicului” doar ca interior ființării, cu excluderea sa posibilă din planul transcendenței (singura interpretare care ar face posibilă înțelegerea unei autentice devenirii și creații); – adevărul înțeles doar ca dezvăluire și nu ca o instituire de nou; – absența din întreaga sa filosofare a temei devenirii etc.

Una din marile provocări introduse de Heidegger privitoare la înțelegerea omului ca Dasein – ca ființă ce își pune problema sensului ființei – este polarizarea ce o afirmă în a sa ontologie fundamentală din „Ființă și timp” privitoare la: a) Pe de o parte, „sineitatea” (ce se referă la faptul că Dasein-ul este totdeauna „fiecare din noi înșine”), ce are

conștiința finitudinii (calificată drept ființă-întru-moarte), fapt ce obligă la o angajare nedisimulată în perspectiva conștiinței morale ; b) și, pe de altă parte, pierderea în „existențialul” impersonal „se” (das Man), care reprezintă spațiul public al neautenticității și superficialității existenței Dasein-ului. Din această perspectivă, *sineitatea* – ca subiectivitate conștientă (termeni pe care autorul nu-i folosește) – este valorizată ; iar existența publică supraindividuală e redusă la o instanță a lipsei de sens autentic. Heidegger nu a contestat, ulterior, explicit acest înțeles al existențialului „se” (das Man). El a revenit însă asupra „sineității”. Pe lângă comentariul din „Despre esența temeiului”, menționat în text, care e gândit și scris la câțiva ani după publicarea lucrării „Ființă și timp” – și în care accentul este pus pe „lumea care luminează” întru libertate – ulterior, problema „sineității” este tot mai mult desprinsă de conotațiile ce ar putea să o cantoneze la nivelul cului (individualului conștiinței), mutând-o spre un înțeles istorial. Astfel, putem citi într-o lucrare de referință, redactată în 1938 :

1. Determinarea esenței omului nu este niciodată răspuns, ci, în esență, întrebare.
2. Interogarea acestei întrebări este istorică într-un sens original, în sensul că această interogare creează, ca mai întâi, Istoria.
3. Lucrurile stau astfel deoarece întrebarea „ce este omul” ? poate fi pusă numai în cadrul interogării privitoare la întrebare.
4. Numai acolo unde ființa se deschide în interogare survine Istoria și deci acea ființă a *omului* în virtutea căreia el îndrăznește să se expună confruntării cu ființarea ca ființare.
5. Abia această confruntare interogativă îl readuce pe om la ființarea care este el însuși și care trebuie să fie el însuși.
6. Abia în măsura în care este interogativ istoric, omul ajunge la sine și este un sine. Sineitatea omului înseamnă : el trebuie să transforme ființa care i se deschide în Istorie și trebuie să-și găsească o postură stabilă în cuprinsul ei. Sineitatea nu înseamnă că el este, în primul rând, un „eu” și o individualitate. El este aceasta tot atât de puțin pe cât este un „noi” și o comunitate.
7. De vreme ce omul este el însuși în măsura în care este istoric, întrebarea privitoare la propria ființă trebuie să se transforme din „ce este omul” în întrebarea „*cine* este omul ?”.

* Heidegger M., „Introducere în metafizică”, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 191.

Anexa IV

Practica

Termenul de practică dobândește rang filosofic prin Aristotel, care împarte filosofia, mai precis cunoașterea – „epistemé” – și gândirea ce-i stă la bază, în trei domenii : teoretică, practică și poetică. A se vedea :

a) Aristotel, „Metafizica”, Ed. Academiei, București, 1965, p. 207-208.

„Întrucât însă și fizica tratează despre un anumit gen de lucruri – anume despre acele substanțe care au în ele însele principiul mișcării și al repausului – urmează în mod evident că ea nu este nici o știință practică, nici una poetică... Dacă, prin urmare, orice gândire este practică sau creatoare (poetică) sau teoretică, fizica va fi o știință teoretică”.

În vremea lui Aristotel, termenul de filosofie era doar într-o perioadă de consolidare, în raport cu cel de „știință”. În „Metafizica”, stagiritul se străduiește să degaje domeniul „filosofiei prime”, ce va fi numit, ulterior, „metafizică” și „ontologie”. De aceea, domeniile menționate se referă, de fapt, în egală măsură la știință (epistemé) ; cu precizarea că știința teoretică are trei aspecte : fizica, matematica, teologia. În plus, Aristotel comentează deja faptul că „știința practică” are o legătură cu etica.

Tot în legătură cu înțelesul filosofic grecesc al termenului de practică, avem în vedere și eforturile exegetice ; de exemplu :

b) Peters Fr. E., „Termenii filosofici grecești”, Ed. Humanitas, București, 1993, lucrare în care putem citi (p. 232) :

– praktika (subînțeles epistemé) : știință a acțiunii. Vezi „Praxis” : acțiune, activitate.

După Aristotel, când acțiunile urmează unei alegeri deliberate (próairesis), ele pot fi judecate ca morale sau imorale („Etica nichomachică” III, 1113 b) și, ca atare, intră în domeniul științelor „practice” (Epistamai praktikai), adică al eticii și politicii, care au drept obiect binele vizat de acțiune.

Polarizarea între teoretic și practic se stabilește ferm în filosofia antică a lumii greco-romane, chiar cu părăsirea interesului pentru cel de al treilea aspect pe care-l menționa Aristotel, adică pentru domeniul „pocsisului”.

Astfel, putem citi în Diogene Laertios (sec. IV d.Hr.) :

c) Diogene Laertios, Ed. Academiei, București, 1963 (Cap.3, 22), p. 267:

„Filosofia se împarte (la Aristotel) în două discipline : filosofia practică și cea teoretică. Filosofia practică cuprinde etica și politica și în aceasta din urmă e schițată nu numai doctrina despre stat, ci și despre economic“.

Economia era înțeleasă de Aristotel în sensul de pe vremea sa, cel de bună gospodărire a vieții familiale ; iar politica se referea la știința formelor de guvernământ.

Demersul lui Aristotel are loc în contextul în care termenul de practică avea deja anumite înțelesuri în „jocul lingvistic“ grecesc. Putem citi :

d) Bailly M.A., op. cit. (Cap. 2, 11), p. 1616-1618:

– praso – pratto (praxo) : a traversa, a face un drum, un proiect

1. a merge până la capăt, a împlini, a executa, a face

2. a acționa, a lucra, a negocia, a acționa pentru cineva, a lucra în favoarea cuiva, a urmări relații de amicitie, de pace, a demonstra propriile interese sau afaceri, capabil de a rezolva probleme publice, de a fi un om de stat, capabil de a vorbi și acționa

3. a fi într-o situație dificilă, proastă ; a împlini, a realiza cu bine

4. a face să se achite, să se plătească

5. a face să piară, a face ceva în interes propriu, a face să se plătească pentru sine.

– Pragmaticos

1. care privește acțiunea

2. propriu acțiunii, om de afaceri

3. capabil de a acționa, om de afaceri

4. ceea ce privește afacerile

5. priceput pentru afaceri, prudent

6. în ceea ce privește afacerile judiciare

7. în ceea ce privește afacerile politice

Deci, limbajul curent grecesc cuprindea dubla semnificație a practicii : de raportare prin acțiune la alții în lumea afacerilor, a juridicului, a politicului etc. ; și, pe de altă parte, faptul de a fi priceput și eficient în acțiune, în afaceri, astfel încât subiectul să reușească cu bine în tot ceea ce întreprinde în raport cu alții. Sensul de eficiență a acțiunii în raport cu alții domină în limbajul curent actual. El nu era ignorat însă nici de Aristotel.

c) Aristotel, „Metafizica“, p. 95:

„De aceea, nu fără motiv, filosofia se numește știința adevărului. Într-adevăr, scopul științei teoretice este adevărul, iar al celei practice, aplicarea. Practicienii, când studiază felul de a fi al unui lucru, nu au în vedere caracterul său veșnic, ci utilitatea la care ar putea servi și însemnătatea lui pentru moment“.

Pe de altă parte, sensul „etic-moral“ al practicii se regăsește deja la Platon. Putem citi, în David (care, ce e drept, scrie în sec. V d.Hr.) :

d) David, „Introducere în filosofie“, Ed. Academiei, București, 1977 (Cap. 3, 23), p. 6

„...Căci și aspectul practic este o parte a filosofiei. Și Platon arată clar acest lucru când spune : „Numesc filosof nu numai pe cel care știe multe și care este capabil să distingă multe, ci și pe cel care are o viață nepătată și neprihănită“. Acest lucru reprezintă tocmai strădania specifică filosofului practic“.

De fapt, acest sens etic este cel care s-a păstrat pentru noțiunea de practică în aria filosofiei, în perioada ei europeană. Din acest punct de vedere, momentul culminant îl reprezintă Kant, cu cea de-a doua Critică ce se intitulează „Critica rațiunii practice“. Și care se dorește o întemeiere (transcendentală) a eticii, a acțiunilor interumane, interpersonale, ce au drept obiectiv demnitatea persoanei, considerată ca scop în sine.

Kant avea în vedere, prin etică, prin acțiunea practică, raportarea liber responsabilă a unei persoane în raport cu alta, pe fundalul generic al omului, considerat una din „ființele raționale finite posibile“. La sfârșitul idealismului german, la Hegel, termenul de practică (praxis) recâștigă o parte din bogăția plurisemiei sale din vremea Greciei antice. Totuși, către sfârșitul vieții, Hegel comentează, în „Filosofia spiritului“, „spiritul practic“, în termeni destul de asemănători cu cei ai lui Kant.

e) Hegel, W. E., „Filosofia spiritului“, Ed. Academiei, București, 1966, p. 298-313.

E de menționat, însă, că imediat după acest paragraf – care încheie prima secțiune, cea a „spiritului subiectiv“ – urmează cea de-a doua secțiune care comentează „spiritul obiectiv“ ; acesta are trei capitole : dreptul, moralitatea și etica. Deci, ceea ce comentează Kant e plasat într-un nou context, mult mai amplu și mai legat de realitatea empirico-efectivă a existenței umane, ce se desfășoară în perspectivă

istorică. Putem menționa că doar ultimul paragraf, cel referitor la „etic“, dezbatte problemele familiei, ale societății civile și ale statului. Dacă Husserl l-a criticat pe Kant pentru dezinteresul său față de „viața cotidiană“, Hegel începe să refacă drumul, îndreptându-se spre aceasta, precum și spre devenirea istorică. În gândirea lui Hegel, probleme ale „practicului“ mai pot fi regăsite în „Fenomenologia spiritului“ și în „Prelegeri de filosofie a dreptului“. Dar, de fapt, gânditorii ce i-au urmat, și s-au revendicat mai mult sau mai puțin la el, au dat o nouă dimensiune noțiunii de „practică“, în raport cu semnificația riguros delimitată, pe care aceasta o avea la Kant.

Dintre urmașii lui Hegel, noțiunea de „practică“ este violent amplificată de Marx, care încorporează în ea și ceea ce la Aristotel era indicat ca „poesis“ sau „științe poetice“ (=făuritoare). Acest domeniu nu mai e acum înțeles ca unul al cunoașterii, al științei, ci ca o dimensiune structurală a existenței umane. Și astfel, se constituie terenul pentru ceea ce se va înțelege prin „practica muncii“. În plus, gândirea lui Marx abordează existența social-economică în corelație strânsă cu ansamblul modalităților de raportare intra-umană (juridică, artistică), dar mai ales cu acțiunea politică, ce ar reprezenta axul posibilității de transformare a lumii. Ideea de istoricitate și progres e formulată în teza a 11-a despre Feuerbach.

h) Marx, K., Engels, F., „Ideologia germană“, Ed. de Stat pentru Literatura Politică, București, 1956. „Teze despre Feuerbach“, p. 613-615, Teza 11 :

„Filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea. Esențial este de a o schimba“.

În aceste „Teze asupra lui Feuerbach“, Marx precizează, în repetate rânduri, ce înțelege el pe atunci prin „practică“:

Teza 2 :

„Problema dacă gândirii omenești îi este propriu adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una practică. Fiindcă omul trebuie să facă dovada vie a realității și forței, a caracterului ne-transcendent al gândirii sale în activitatea practică...“

Teza 3 :

„... Coincidența dintre modificarea împrejurărilor și aceea a activității omenești sau propria schimbare nu poate fi concepută și înțeleasă în mod rațional decât ca „practică revoluționară“.

Teza 8 :

„Orice viață socială este în esență „practică“. Toate misterele care duc teoria spre misticism își găsesc dezlegarea în activitatea practică omenească și în înțelegerea acestei practici“.

În secolul XX, s-a considerat, la un moment dat, că tânărul Marx a promovat o filosofie a praxisului, în sens de comentariu teoretic asupra acțiunilor politico-istorice ale unor grupuri umane de transformare a societății, a omenirii, prin răsturnarea ordinii economice capitaliste; pentru ca, în a doua parte a gândirii sale, după ce s-a realizat o anumită „ruptură epistemologică“, gândirea sa să evolueze într-o direcție predominant critic structuralistă, o dată cu „Critica economiei politice“ și cu „Capitalul“. Au fost considerați ca mai apropiați de Marx, înțeles drept filosof al praxisului, Gramsci și Lukács; iar mai apropiat de Marx structuralistul, Althusser.

În marginea gândirii marxiste – deseori împotriva ei – s-au dezvoltat mai multe școli de filosofie, care s-au centrat pe metamorfozele istorice ale umanului. Celebră a fost școala din Frankfurt.

Cităm un autor ale unor serioase și remarcabile studii :

i) Riedel M., „Comprehensiune sau explicare“?, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1989.

Autorul se revendică de la Kant, considerând ca necesară elaborarea unei „Critici a rațiunii istorice“. Dar partenerii săi contemporani de dezbatere – citați și în bibliografie – sunt foarte angajați în direcția unei „Filosofii a praxisului“. Pentru Riedel, practica are sensul „acțiunii etico-politice“ (op. cit., p. 79). În această direcție, el este preocupat de o „filosofie practică“, în continuarea începuturilor lui Vico, depășind impasul în care a intrat Dilthey și având ca perspectivă o filosofie critică a istoriei.

Alți autori recenți au redus practica – și filosofia practică – la comentariul asupra acțiunilor politice revoluționare :

j) Marcuse H., „Scrieri filosofice“, Ed. Politică, București, 1987, „Teorie și practică“, p. 514-532.

Trimiterile de mai sus, privitoare la noțiunea de practică, se opresc spre finalul „mentalității moderne“. Ceea ce s-ar vrea „post-modernismul“ s-ar plasa excentric față de această problematică. Dar fără a o putea ignora.

Anexa V Logosul

Unul din termenii esențiali ai gândirii filosofice, în perioada începuturilor sale grecești, a fost cel de logos. După cum se știe, el a fost impus de „obscurul” Heraclit din Efes, pentru care însemna – așa cum rezultă din fragmentele rămase – un „arheu” (element) al celor ce sunt, ceva fundamental, adânc și ascuns, dar comun tuturor, și care le gospodărește pe toate. Asimilat „focului” (înțeles ca principiu) și analog cu Zeus, logosul lui Heraclit apare ca o instanță supraindividuală, activă, ce se autoîntreține, „sporindu-se pe sine însuși”; instanță de care are parte și sufletul omenesc. Dar termenul de „logos” era și o expresie a vorbirii curente, care, în viața de toate zilele, însemna pentru greci ceva de ordinul rostirii și argumentării (fiind tradus ulterior în latină prin „rațiune”).

În mod aparent ciudat, în perioada filosofiei incipiente, la gânditorul din Efes, multe din înțelesurile curente ale logosului, mai ales cele privitoare la limbaj, nu mai sunt prezente, altele fiind accentuate și reinterpretate, impunându-se și sensuri noi, desigur din aria semantică din care însuși logosul derivă. Este subliniată semnificația de „a fi comunul a toate”, ceea ce se corelează cu înțelesul de a lega, a strânge la un loc, pe care-l avea verbul „lego-legein”. Cităm* :

Frg. 23. (D.K.) „... Cu toate acestea, deși logos-ul este comun, cei mulți trăiesc ca și când ar avea doar gândirea (fronesis) lor proprie.”

Omul individual, ce gândește, are parte și el de acest logos comun, care este prezent în propriul său suflet, dar care e, în același timp, un arheu universal, al cărui sens oamenii îl înțeleg mai greu.

Frg. 27 (D.K.) „... Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atât de adânc logos are...”

Frg. 28 (D.K.)... Logos-ul propriu al sufletului; el se sporește pe sine însuși”.

* Toate trimiterile la fragmentele rămase de la Heraclit sunt făcute după traducerea lui Banu I., op. cit.

Frg. 25 (D.K.) „... Oamenii, deși sunt în neînreruptă comunicare cu logos-ul, care le gospodărește pe toate, se află în discordanță (diaferos) cu el, iar lucrurile, de care se lovesc zilnic, le par străine.”

Frg. 22 (D.K.) „... Oamenii se arată neputincioși să pătrundă sensul acestui logos care există dintotdeauna, fie înainte, fie de îndată ce au auzit despre el; deși toate se petrec pe potriva acestui logos, oamenii se aseamănă cu niște nepricepuți când fac pe pricepuți în asemenea cuvinte și lucruri ca acelea pe care le descriem”.

Deci, pentru Heraclit, logosul e un principiu ce există dintotdeauna. Fiind „comun a toate”, el le și gospodărește pe toate, sporindu-se pe sine însuși. Cât privește oamenii, aceștia, deși au parte de logos – care e comun –, deși prezența logosului în suflet e nețărmurită și adâncă, deși sunt în neînreruptă legătură cu el, ei se arată neputincioși să pătrundă sensul său adânc, cu toate că logosul e prezent în lucrurile de care se lovesc zilnic, toate întâmplându-se pe potriva sa. De ce oare ?

Pe lângă fragmentele din Heraclit, în care logosul este explicit menționat, sunt și altele, în care el poate fi considerat ca prezent, fie prin articulare sau similitudine cu Focul, fie prin alte analogii. Prin aceasta, calitatea sa de instanță transumană, cosmică, zeiască se impune tot mai mult, nuanțându-se. Căci logosul, dacă este bine ascultat, are și această virtute de a instaura, în buna rânduială a comunității, o reuniune a multiplului în unitate, Unu multiplu, „Hen Panta”.

Frg. 24 (D.K.) „Heraclit, așadar, spune că există întregul (to pan) divizat-nedivizat, născut-nenăscut, muritor-nemuritor, logos-veșnicie, tată-fiu, Dumnezeu-dreptate. Dându-mi nu mie ascultare, ci logos-ului, înțelept este să cedeți de acord că toate sunt una (Hen Panta). Aceasta o spune Heraclit”.

Asupra acestui celebru fragment, așa de mult comentat, vom reveni după o scurtă trecere în revistă a sensului în care termenul de logos a fost înțeles de cei ce i-au urmat.

În afară de Heraclit, logosul a fost folosit ca termen filosofic și de alți presocratici, predominant cu înțelesul de a lega, a armoniza, a schimba. Apoi se menționează distincția platoniciană (din „Phaidon”, 61 b) dintre mitos și logos, dintre născociri și întâmplări adevărate sau explicație veritabilă. În calitate de rațiune a unui lucru, logosul este invocat de dialectician pentru a evidenția esența (ousia) unui lucru. Se

remarcă deci, la Platon, o revenire la zona înțelesurilor comune ale termenului. Tot cu înțeles de argumentare ce întemeiază folosește Aristotel expresia „ortos logos“, rațiunea dreaptă, care guvernează comportamentul etic. Stagiritul folosește, de asemenea, expresia de logos cu sens de definiție și raport (matematic), iar „loghismos“ înseamnă la el raționament. Stoicii, începând cu Zenon, diferențiază între logosul considerat ca entitate unifiantă (similar cu „suflet al lui Zeus“, lege divină, destin, necesitate a lucrurilor, rațiune) și „logoi“, adică rațiuni seminale, conținute în logos și reprezentând puterile generative pentru speciile tuturor indivizilor. Acest concept de „logoi spermatikoi“ reprezintă originea unei concepții filosofico-teologice fundamentale, care va fi reformulată de nenumărate ori în sistemele neoplatonice, gnostice și kabalistice. Ar mai fi de menționat că stoicii comentează insistent, în perspectivă antropologică, distincția între logosul interior (gândire) și logosul exterior (rostire); adică, în termeni latini, distincția dintre „ratio“ și „oratio“. În sfârșit, la Plotin întâlnim o ierarhie în cadrul căreia se coboară prin „emanație“ de la „Unu“ la „Nous“ (spirit sau rațiune?!) spre „Psiché“. În „Unu“ există o multiplicitate de idei care, prin emanație, ajung în Psyché ca o mulțime de gânduri, în înțeles de logoi; aceștia sunt, de fapt, „logoi spermatikoi“ și parcurg în continuare un traseu descendent, în diversitatea universului material alcătuit din aglomerarea organizată a lucrurilor de diverse specii. Și astfel, la sfârșitul gândirii grecești, logosul apare într-o cu totul altă ipostază decât la începuturile sale, dar păstrând și dezvoltând sensul de acțiune generativă (care pare a coborî din atributul de „a le gospodări pe toate“ al lui Heraclit), necantontat doar la aserțiunea și argumentarea teoretică, sens pe care-l cultivă și limbajul comun.

În antichitate, logosul a mai avut și o altă carieră, care începe cu Philon și va continua cu dogmatica creștină. Philon – care era relativ contemporan cu Ioan evanghelistul – cunoștea distincția stoică dintre logosul interior și cel exterior; dar el are în vedere și aplică această distincție în primul rând la tradiția scripturală. Logosul apare atunci, în primă instanță, drept Rațiune Divină sau drept „Cuvânt al lui Dumnezeu“. Rațiunea divină cuprinde complexul arhetipal al „eidelor“, ce vor servi ca model creației. Apoi acest logos, care este intelectul divinității, se exteriorizează sub forma de „Kosmos noetos“, univers transcendent, accesibil numai inteligenței, ținând de Divinitate, deși nu este chiar Dumnezeu tatăl (ci Fiul lui Dumnezeu). O dată cu crearea lumii vizibile („Kosmos aisthetos“), logosul începe să joace un rol immanent. Ca „pecete“ a creației, el este cauza

instrumentală a acesteia. Ceea ce la Philon este deopotrivă logos și nous se divide, după cum am văzut, la Plotin, în două instanțe distincte.

În sfârșit, apare logosul creștin, pe care îl vom menționa aici doar în treacăt; dar care are deosebite valențe filosofice. Referința de bază este cea din începutul Evangheliei lui Ioan:

„La început a fost Logosul și Logosul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Logosul...”

Creștinismul se dezvoltă, după cum știm, în continuarea Vechiului Testament, în cadrul căruia, pentru prima dată în istoria religiilor, creația a fost realizată prin rostire, prin „decrete divine“. În acest context, în creștinism, logosul Divin ajunge să se identifice cu Iisus Hristos, una din instanțele triousiei (consubstanțialității trihipostazice) a lui Dumnezeu. Iisus, ca și cuvânt întrupat al Dumnezeirii, reia, pe de o parte, sensul discursiv al rostirii, prezent în înțelesurile bazale ale logosului grecesc. Pe de altă parte, prin el se afirmă și sensul de reuniune, legătură, deoarece credincioșii se reunesc în biserică în numele lui Iisus, întru Iisus Dumnezeu. În plus, apare acum și ceva nou, sau cel puțin un nou accent al plurisemiei acestui concept. Și anume, ideea de mediere, de intermediere. Iisus Dumnezeu, întrupat și apoi ridicat la ceruri, asigură medierea, intermedierea între comuniunea credincioșilor muritori și instanța Dumnezeirii. Pe scurt, în logosul creștin, care e o instanță supraindividuală, întâlnim discursivitatea și semnificațiile ce le poartă „gândirea – rostire“ (ratio-oratio), legătura unifiantă întru comuniune, precum și intermedierea întru o instanță superioară muritorilor. Toate aceste aspecte pot fi reținute în perspectiva regândirii moderne a conceptului de logos.

Gândirea filosofică a Europei nu a reluat conceptul de logos, cu toată încărcătura sa de semnificații deja menționate, pentru a se sprijini pe el întru noi sinteze. Ea a introdus conceptele de intelect și rațiune, care nu acoperă decât parțial aceste semnificații, conectându-se și cu cele ale lui „nous“. Nici măcar la Hegel, care se lăuda că a preluat tot ce se află în gândirea lui Heraclit, nu vom regăsi decât o parte din aceste valențe; și, oricum, nu pe aceea de a fi „comunul a toate“, „de a le gospodări pe toate“; și nici celelalte sensuri, dezvoltate și sedimentate în gândirea antică: de mediere, reunire sintetică și comuniune, de germinare, de rostire, de aserțiune și de argumentare.

Vom menționa, în continuare, un text filosofic modern, și anume, un scurt comentariu al lui Heidegger*, din cea de a doua perioadă a creației sale, privitor la Logosul lui Heraclit. Autorul german se referă la fragmentul 24 D.K. (ultimul pe care l-am reprodus) și subliniază că, în greacă, „legein“ însemna nu doar a spune, a enunța; ci, mai original, a aduna și reuni, a pune și a prezenta ceea ce a fost reunit la un loc, așa cum, de exemplu, o recoltă e adunată și pusă la adăpost, pentru a fi conservată. Dar nu orice e adunat și conservat, ci se operează o selecție, o alegere prealabilă. Și, în plus, cei ce recoltează și adună împreună își unesc forțele cu un scop definit. Se ajunge la recolta ce e pusă la adăpost, întinsă și expusă în fața noastră, la dispoziția noastră. A rosti, a expune un discurs înseamnă, la fel, a pune (a spune) și a lăsa ceva reunit, asamblat, expus, întins, afirmat în lumină și claritate, la dispoziția ascultătorilor. Așa ar fi și un text coerent, expus citirii („lesen“, în germană). Cu această ocazie, se produce, de asemenea, o selecție. Ceea ce e adus la lumină și desfășurat prin rostirea discursivă e adunat prin gândirea ce face să se manifeste în non-ocultație ceva ce are sens, care de aceea poate fi ascultat și înțeles; ceea ce a fost pus, sau poziționat în această reuniune de vorbe, e rezultatul unei sinteze, are o semnificație ce poate fi înțeleasă prin ascultare. În continuare, Heidegger desfășoară o hermeneutică a fragmentului menționat, în cadrul căreia insistă și asupra faptului că expresia din finalul său (Hen Panta) nu trebuie tradusă prin „toate sunt una“ (sau unu). Căci aceasta semnifică însuși logosul, în sensul de *Unu Tot*; ceea ce, în cele din urmă, ar conduce la înțelegerea ființei rostirii. Sau, mai adânc, la însăși ființa ființării, care prin logos se dezvăluie și se ocultează în același timp.

Acest comentariu privitor la „legein – logos“ a fost invocat pentru faptul că în el e surprinsă și afirmată din nou caracteristica supra-individuală, unifiantă, de asertare și *reuniune sintetică* a logosului. Trăsătură ce ni se pare importantă și pentru ceea ce s-ar putea înțelege prin logos în planul structurii fundamentale a umanului, înțeles ca „ființă ontic validă“.

În perspectiva eselui de față, logosul este invocat în același timp ca mediu, principiu și instrument. În sens instrumental, e vorba de limbă și limbaj în perspectiva „actelor de limbaj“, cu toate conotațiile pe care

le implică. Ca „mediu“, este în discuție, dezbateră, analiză și interpretare justificativă însăși limba omenească. Această temă de meditație este, poate, de necircumscribită (sau infinită), de vreme ce, ca și în cazul oului și a găinii, e greu de clarificat care a fost momentul inițial: omul cu multiplele sale caracteristici definitorii, sau limbajul uman?!

Perspectiva în care logosul este vizat ca principiu (așa cum de altfel o face de la început Heraclit), se articulează cu problema generală privitor la: ce este caracteristic și definitoriu pentru orice ființă ontic validă?! Sau, în alți termeni, care sunt elementele definitorii pentru modelul arhetipal al ființei ca ființă?

*Heidegger M., „Logos“ (Heraclite, fragment 50), în, „Essais et conference“, Gallimard, Paris, 1958, p. 249-278.

Anexa VI

Actele de limbaj

Interesul actual pentru actele de limbaj exprimă încercarea de a pune relativă ordine în formele de expresie lingvistico-raționale. Fiind vorba de standardizarea și sistematizarea rostirilor interpersonale publice, este evident ocolită perspectiva fenomenologică, cea a subiectivității trăirii intime, la nivel transcendental (în sensul lui Husserl). Cele două orientări apar complementare. Dorința, pretenția, rugămintea, atitudinea imperativă în raport cu altul pot fi, în egală măsură, „trăite” – ca poziționări „tactice” ale conștiinței în relaționarea față de celălalt (ca și cogitări) –, cât și exprimate lingvistic, cu mai multă sau mai puțină sinceritate. Deși nivelul expresiilor lingvistice interpersonale are în mod clar o individualitate proprie, modalitățile atitudinale pe care le exprimă se regăsesc nu doar la nivelul conștiinței, ci și în instanțe suprapersonale, și chiar impersonale. Există pretenții legitime, pe care populația le expectează de la persoane ce au un anumit statut social, ordinele în armată se transmit în lanț, iar o serie de interdicții se exprimă prin legi. Sensul pe care-l poartă unele rostiri deontice se poate regăsi în raportarea omului la ființa transcendentă, așa cum ar fi rugăciunea sau sentimentul imperativului divin. Totuși, nivelul interpersonal al actelor de limbaj poate fi considerat unul real.

Actele de limbaj, în modalitatea în care sunt ele studiate în prezent, reprezintă modele ideale, standardizate, în raport cu vorbirea obișnuită. De la nivelul exprimărilor scurte și explicite, standardizarea în acest domeniu a progresat spre studierea implicațiilor, premiselor, contextelor, întrebărilor retorice, formulelor de politețe. Grice a formulat exigențe – reguli de „maximus” – pentru dialog, prin care acesta e purificat până la o ipostază ideală (dincolo de spontaneitatea limbajului curent și de adâncimea de sens a Dialogurilor lui Platon). Pe aceste căi se evidențiază structurile de profunzime ale limbajului, fără alterarea naturaleții sale, obținându-se unele grile, ce fac mai ușoară analiza a ceea ce, de fapt, se întâmplă în limbajul natural.

Instanța actelor de limbaj se polarizează esențial, pe de o parte, cu cea a limbajului intim, pe de altă parte, cu cea a discursurilor și textelor teoretice suprapersonale.

După Austin și Searle s-au dezvoltat multiple propuneri de clasificare ale actelor de limbaj (Vendler – 1972, Katz – 1977, Ballmer și Brennenstuhl – 1981, Bach și Harnish – 1979, Allan – 1986,

Wierzbicka – 1987 etc.). În general, se menține distincția dintre ilocuțiunile constatative și cele în care locutorul intenționează să acționeze. Credem că această tipologie ar avea de câștigat, dacă s-ar acorda importanță sporită intenționalității acțiunii: ceea ce aduce imediat în discuție valorile deontice de permis, interzis, obligatoriu. Schema pe care am propus-o articulează problematica actelor de limbaj de cea a practicilor.

Anexa VII

Realitatea ca proiect social*

Exemplul cu consumarea unei sticle de bere e preluat din cartea lui J.R. Searle: „Realitatea ca proiect social“. Autorul distinge între faptele brute – fizice, chimice, biologice – care sunt caracteristici intrinseci ale realității și caracteristici (ale realității) relative la un observator (uman). Se consideră că oamenii – și parțial animalele – au remarcabila capacitate de a atribui „funcții“ obiectelor, atât celor ce există în mod natural, cât și celor create în mod special pentru îndeplinirea funcțiilor atribuite. Funcțiile nu sunt niciodată intrinseci, ci totdeauna relative la observator (utilizator, practician), după formula: „X semnifică Y“; sau mai dezvoltat: „X reprezintă (trece drept) Y în contextul C“. Această atribuire de funcții, specifică în mare măsură omului, stă la baza „faptelor instituționale“ (diferite de faptele brute); și care devin posibile prin intermediul limbajului. Faptele instituționale sunt instituite, în mare măsură prin acte de limbaj; prin afirmarea explicită a unor propoziții performative declarative (exemple: hârtia cu aceste însemne valorează 100 dolari; – acesta este tribunalul districtului X, care prin exercitarea funcțiilor persoanelor Y1, 2, 3 va distribui justiția codificată în corpul de lege Z; – este promulgată Legea L care specifică... etc.). În realizarea și funcționarea instituțiilor, alături de exercitarea limbajului, se manifestă o serie de reguli de constituire, prin care se realizează atribuirea de „funcții-statut“. Intenționalitatea colectivă atribuie un nou statut unui fenomen, iar statutul este însoțit de o funcție ce nu poate fi îndeplinită strict în virtutea trăsăturilor fizice intrinseci ale fenomenului în chestiune.

Autorul acordă o mare importanță limbajului în fundamentarea realității specific umane, mai ales din perspectiva actelor de limbaj (declarative). Limbajul înțeles ca mediu, ca element al instanței logosului, nu este problematizat. Pe de altă parte, analiza întreprinsă este predominant structurală, ignorându-se cea genetic fundamentatoare. Textul este util de parcurs, pentru că incită la dezvoltarea întrebării despre întemeiere, nu în sensul factologic – istoric (al unor întemeieri umane determinate), – ci în sens ontico-ontologic fundamental. Rămân deci deschise probleme precum : când,

unde, prin cine, în ce manieră au apărut în lumea oamenilor : munca, practicile educative și juridice, jocul și sărbătorile, contemplarea artistică, comerțul și banii ; vizarea transcendenței sacrale și limbajul ???

* Searle, J., „Realitatea ca proiect social“, Ed. Polirom, Iași, 2000.

Anexa VIII

Logos și logică

După un întreg veac, cel de al XX-lea, în care logica s-a articulat cu unele aspecte ale matematicii, în perspectiva unei reale eficiențe pragmatice (a asigurării condițiilor de posibilitate pentru teorii și programe cu importantă eficiență), poate e înțelept să medităm puțin asupra acestei împrejurări. Și aceasta, deoarece logica tradițională se decantează progresiv din limbajul suprapersonal (cum, de altfel, și matematica vizează adevăruri ce nu au legătură cu destinul persoanelor individuale). Logica și matematica se agregă, se definesc și funcționează inițial din perspective diferite. Desigur, nimeni nu ar susține că ecloziunea și apoi dezvoltarea matematicii ca știință ar fi fost posibile în afara unei lumi umane structurate prin limbaj. Dar „limbajul matematicilor” este cu totul altul decât cel de zi cu zi, decât afirmarea poemelor, decât discursul istoriilor, al formulărilor constatativ obiective sau al celor din derularea unui proces didactic. „Atmosfera” vitală, specifică existenței umane, ce presupune conștiințe, logos, valori și un câmp transcendentalo-transcendent, face necesară instituirea matematicii ca știință. Și, de altfel, și a logicii. Atâta doar că aceasta se revendică în mod explicit de la limbajul discursiv, bazat pe dimensiunea antropologică a limbii și răspândit în infinite acte de limbaj și discursuri.

Pentru a începe orice discuție privitoare la „adevărul logic”, trebuie să existe aserțiuni formulate în limbajul unei comunități, pe care aceasta să le înțeleagă, să le poată verifica, aproba sau respinge. Limbajul conține, în însăși structura sa, elemente care, des-implicate și puse într-o lumină a idealității, sub anumite criterii și reguli, vor constitui elementele logicii. Astfel e, de exemplu, propoziția care, în calitate de judecată logică, distinctă de conotațiile circumstanțiale factologice, apare ca adevărată sau falsă, individuală sau generală, probabilă sau necesară, condiționată sau presupusă, implicită. Intervin „functori” gramaticali-logici, precum „și” (pentru conjuncție), „sau” (pentru disjuncție), „dacă... atunci” (pentru condițional etc.).

Dar și cuvinte izolate, substantive comune pot să se încarce de greutatea, de semnificația conceptului, ajungând să stea la baza „adevărurilor analitice”.

Aristotel deschide prima carte din Organon, cea despre Categorii, prin comentariul despre sinonime, omonime și paronime. El instituie

și tema categoriilor ca predicate universale fundamentale. De atunci și până în prezent, se ridică și se menține problema: este oare posibilă problematica categoriilor în afara „limbajului”? Aceeași temă-problemă se pune și cu privire la celelalte noțiuni (concepte), indiferent de gradul de generalitate, de poziția lor eventuală într-o ierarhie de specii ordonate și supraordonate. Problema a atins acuitatea maximă în filosofia analitică a limbajului din sec. XX. Oricum, nici un comentariu logic privitor la noțiuni sau concepte nu e posibil în afara limbajului general, din care întregă această problemă se decantează.

Logica are, desigur, și aspecte care nu sunt prea strâns corelate cu cele ale limbajului. Așa este problematica principiilor logice (a identității, a terțului exclus), formalismul silogismelor (bazat pe conceptele de totalitate, necesitate, particular și individual) etc. Dar alte domenii nu pot fi menținute fără implicarea explicită a limbii. Așa e tema conceptelor (și a ierarhiei de generalitate a acestora), sau cea a paradoxurilor. Dacă din universul paradoxurilor logice s-ar scoate orice urmă de semantică lingvistică, ele pur și simplu ar dispărea.

Limbajul – și instanța teoreticului pe care acesta o poartă – reprezintă zone de articulație între cea ideală a logicului și cea a realității empirico-efective. Subiectivitatea conștient-transcendentală este esențială în acest proces. Ea este absolut necesară, dar nu și suficientă. Fără instanța supraindividuală a limbajului – a logosului – aceasta, practic, nu ar putea ființa; și nu ar avea nici un „spațiu de joc”, de manifestare efectivă.

Logica umană se decantează și se afirmă în cadrul interrelației (perihoretice) dintre polii antropologici ai conștiinței (subiectiv-individuale), ai logosului comuniunii comunitare și ai spiritualității ce delimitează umanul spre propria-i transcendență. Logica se agregă în această zonă a vizării transcendenței, ca idealitate limită, derivată din limbaj.

Articularea dintre idealitatea matematicii și cea a logicii, ce s-a petrecut în sec. XX, a realizat un scurtcircuit, care pune între paranteze instanța semnificantă a logosului comunitar. Prin aceasta s-a câștigat pragmatism în anumite arii ale logosului practico-teoretic. Dar a devenit mai evidentă și reflexia asupra lor înșiși a celor ce gândesc omenește.

Ce se va întâmpla în viitor?

Anexa IX

Kantianismul lingvistic și cultural

Heraclit a impus în filosofie termenul de logos tocmai desprinzându-l de înțelesurile comune ale „jocului lingvistic“ al epocii sale, în care predomina semnificația de limbaj, aserțiune, argument. Ulterior, în filosofia greacă se revine parțial la aceste sensuri. În perioada antichității greco-romane, studiul cel mai sistematic asupra limbajului l-au întreprins stoicii, care au păstrat pentru logos o semnificație aparte. În gândirea Europei, între Descartes și Leibniz, tema a fost ocultată. În vremea lui Hegel, Schleiermacher, aducând în dezbatere subiectul hermeneuticii, netezește o direcție a gândirii care s-a dezvoltat până în zilele noastre. În a doua jumătate a secolului XIX, se realizează, la un moment dat, o dată cu constituirea științelor istorico-filosofice, o „turnură de la rațiune la limbă“; și, împreună cu aceasta, o cotitură în filosofia reflectată hermeneutic. Un moment important îl constituie contribuția lui W. von Humboldt, pe care Droysen l-a numit un „Bacon pentru științele spiritului“. El vorbește despre științele teleologice, care ar cuprinde „câmpul larg al acțiunii moral-politice“ a științelor numite mai târziu ale spiritului, pe care le concepe în angrenare originară în filosofia praxisului, ca o cuprinzătoare „știință despre om“ (Riedel, op. cit.).

Pentru Humboldt, spiritul trăiește mai curând în limbă, ca domeniu propriu, din care el poate abia să-și aproprieze activitățile și creațiile extralingvistice (unelte, instituții, opere ale imaginii și sunetului etc.).

Opera lui Humboldt ar constitui începutul – după cum spune Borella – unui „kantianism lingvistic“. Iată ce scrie Borella* :

„În fond, doctrina (lui Humboldt) reprezintă un fel de kantianism lingvistic. Categoriile care ordonează lumea și o constituie într-un sistem de obiecte nu mai sunt cele ale intelectului, ci cele ale limbii“.

Dintr-o cu totul altă perspectivă, Wittgenstein înțelege limba ca un ansamblu de „jocuri de limbaj“. De studierea limbii și a semnificației ei s-au ocupat intens atât filosofi ce au studiat „teoria teoriilor științifice“, cât și structuraliștii, semioticienii și hermeneuții.

Studierea filosofică a limbii nu a putut fi cantonată la domenii restrânse, așa cum ar fi (neo)retorica, semnificația aserțiunilor teoretice, actele de limbaj, codurile semiotice variate ale unei socio-culturi date. Ceea ce a condus inevitabil, spre luarea în considerare a ansamblului universului cultural pentru care sunt caracteristice o limbă dată, o configurație de practici și opere, de instituții și concepții despre lume, de simboluri. Mai precis, limba – înțeleasă în sensul cel mai larg – este solidară cu o cultură (și implicit civilizație) istorică, făcând corp comun cu aceasta, cu „lumea“ ei corelativă. Concepția despre lume și om, precum și speculațiile și discursul filosofic despre „ființă-ca-ființă“, realizate cum sunt prin limbaj, eclozează totdeauna din mijlocul unei culturi.

Menționăm, în final, din nou pe Borella, care ridică și el problema culturii ca mediatore între om și lume (capitolul VIII), p. 247-248:

„... propunem să considerăm ca un adevărat intelect agent, sub acțiunea căruia este în-formată inteligența noastră potențială... cultura (simbolism și limbaj), mediatore între om și natură; este cea care dezvăluie omului lumea (ca totalitate obiectivă) și pe el însuși, sieși (ca unitate subiectivă)“.

Dincolo de „kantianismul lingvistic“, sugerat de opera lui Humboldt, Borella propune un „kantianism cultural“, în care un rol important îl joacă simbolul și mitul. Astfel încât ajunge să vorbească nu de „cosmos“, ci de „myto-cosmos“. Aceste sugestii interesante pot fi interpretate însă și într-o altă direcție decât o face autorul, care e subjugat de ideologia creștinismului.

*Borella J., „Criza simbolismului religios“, Ed. Institutului European, Iași, 1995.

Cuprins

Introducere •7•

1. Discurs despre sărbători •23•
2. Jocurile și viața oamenilor •43•
3. Grădina, peisajul, contemplarea •61•
4. Tematic și ma-tematic în lumea oamenilor și a zeilor •81•
5. Practicile umane •107•
6. Logos, rostire, teorie •125•
7. Judecarea în instanța logosului și subiectul transcendent al sintezei •153•
8. Problematika spiritului și cercul idealității logico-valorice •179•
 - Epilog •189•
 - Anexa I — Anxietatea, depresia și nimicul •191•
 - Anexa II — Karl Popper •193•
 - Anexa III — Martin Heidegger •195•
 - Anexa IV — Practica •199•
 - Anexa V — Logosul •204•
 - Anexa VI — Actele de limbaj •210•
 - Anexa VII — Realitatea ca proiect social •212•
 - Anexa VIII — Logos și logică •214•
 - Anexa IX — Kantianismul lingvistic și cultural •216•

